

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غرداية



كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم التاريخ

مخبر الجنوب الجزائري للبحث

في التاريخ والحضارة الإسلامية

الفكر الفقهي في بلاد المغرب الإسلامي

خلال عهد الموحدين والزيانيين - دراسة مقارنة -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه الطور الثالث (ل. م. د) في التاريخ

تخصص: التاريخ الوسيط

إعداد الطالبة:

مسعودة سبقاقي

إشراف:

أ. د/ إبراهيم بكير بحاز

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
بن صغير يمينة حضري	أستاذ	جامعة غرداية	رئيسًا
إبراهيم بكير بحاز	أستاذ	جامعة غرداية	مقررًا مشرفًا
طاهر بن علي	أستاذ	جامعة غرداية	مناقشًا
علاوة عمارة	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة (1)	مناقشًا
عبد الناصر جبار	محاضر أ	جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة (2)	مناقشًا
صلاح الدين وانس	محاضر أ	جامعة غرداية	مناقشًا

السنة الجامعية: 1443-1444هـ/ 2022-2023م



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة غرداية



كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم التاريخ

مخبر الجنوب الجزائري للبحث

في التاريخ والحضارة الإسلامية

الفكر الفقهي في بلاد المغرب الإسلامي

خلال عهد الموحدين والزيانيين - دراسة مقارنة -

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه الطور الثالث (ل. م. د) في التاريخ

تخصص: التاريخ الوسيط

إعداد الطالبة:

مسعودة سبقاقي

إشراف:

أ. د/ إبراهيم بكير بحاز

السنة الجامعية: 1443-1444هـ/ 2022-2023م

إهداء

أهدي ثمرة هذا العمل:

إلى من غادر هذه الدنيا ولم يغادر ذاكرتي،

إلى من رأته عينيّ يرحل دون رجعة

ولكنّ عقلي و قلبي يأبيان تصديق ذلك و يتمنّيان عودته،

إلى من ترك فراغًا في الأسرة بغياب دعمه و عطفه و بسمته

فلا يمكن أن يعوّضهم غيره،

إلى من يواسيني في فراقه التضرّع لله

أن يجمعنا في جنّة الخلد حيث لا يفترق الإخوة أبدًا.

إلى أخي الفقيد الغالي:

محمد - رحمه الله -

عربون شكر ووفاء

مسعودة

شكر وتقدير

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا ملء السماوات والأرض،

اللهم صل على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ الله»

الراوي: أبو سعيد الخدري - المحدث: ابن حجر العسقلاني - المصدر: تخريج مشكاة المصابيح - 222/3

[خلاصة حكم المحدث: حسن كما قال في المقدمة]

أتقدم بالشكر الخالص والتقدير والامتنان إلى كل من:

أساتذتي في الحياة أبي وأمي اللذان علماني حمل مشعل العلم والأدب، لأكون خير منبتٍ وخير محصدٍ، صاحبا الفضل في كل حرف خطته أناملي، من تحملا مشقة هذا العمل بالحِلّ والترحال، والتوجيه والتحفيز.

أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور إبراهيم بكير بحاز،

معلمي الذي علمني الإخلاص والتفاني في العمل، الذي صبر عليّ كثيرًا، ولم يبخل عليّ بأي شيء، رغم التزاماته الكثيرة، وكان لي بمثابة الوالد قبل المرشد.

أساتذتي: أ.د/ عبد الناصر جبار، أ. د/ علاوة عمارة، أ. د/ بن صغير يمينة حضري.

الأستاذ المحترم نقموش مسعود

إلى موظفي مركز البحث والحضارة الإسلامية بالأغواط

إلى موظفي مكتبة المركز الثقافي "هوابرية عبد القادر" - بأفلو-

إلى كل من دعا لي. إلى كل من شجعني. إلى كل من حفزني.

مسعودة

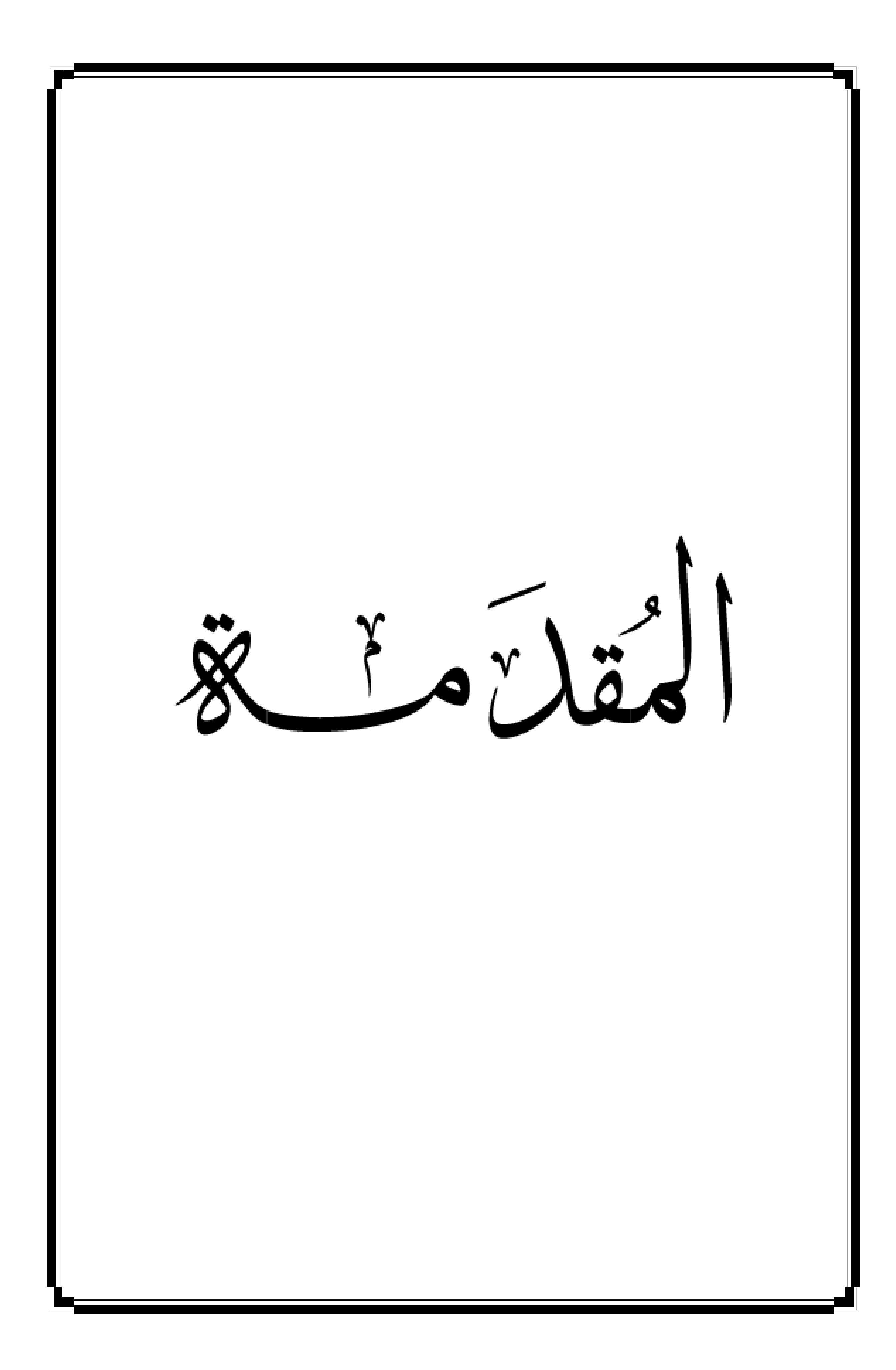
قائمة المختصرات:

الدلالة بالعربية	الاختصار
التاريخ الهجري	هـ
التاريخ الميلادي	م
توفي	ت
تحقيق	تح
ترجمة	تر
تعليق	تع
تقديم	تق
جزء	ج
مجلد	مج
عدد	ع
طبعة	ط
دون تاريخ	(د.ت)
صفحة	ص
الدلالة بالفرنسية	**الاختصار**
نفسه	Ibid
المرجع السابق	Op, cit
ترجمة	Tr traduction
الجزء	T tom
المجلد	V volume
الرقم	N numéro
صفحة	P page




بسم الله الرحمن الرحيم




المُقَدِّمة

المقدمة

شهدت بلاد المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، قيام دولة الموحدين والتي عرفت تنوعاً في الآراء الفكرية، والذي ميزها عن باقي دول المغرب الإسلامي، فانعكس ذلك كله على مستواها الحضاري بعامة، كما كان لمؤسسها ابن تومرت الدور البارز في ترسيخ مذهب وعقيدة منفردة ومختلفة عن سابقاتها، والذي استمر إلى دولة الزيانيين، فهذا الفكر الذي ساد في الدولتين الموحدية والزيانية فكر فقهي.

ومن هنا فقد وقع اختياري على العنوان التالي:

"الفكر الفقهي في بلاد المغرب الإسلامي خلال عهد الموحدين والزيانيين
– دراسة مقارنة –".

كما أنّ هذا الموضوع –فيما بلغت إليه يداي واطلعتُ عليه – أول بحث أكاديمي يُسجل حول الفكر الفقهي في بلاد المغرب الإسلامي بطرحٍ تاريخي، وليس لي في ذلك من فخر على من سبقني من العلماء والباحثين، فما أنا إلاّ مقتاتة على ما تركوه من الفضل، وما حالي معهم إلاّ كقول الشاعر:

أهـــدي لمجلســـه الكـــريم وإنّمـــا ❁ أهـدي لـه مـا حـزت مـن نعمائـه
كـالبحر يُمطـره السـحاب ومـا لـه ❁ فضـــل عليـــه لأنّـــه مـــن مائـــه[1].

❖ أهمية الموضوع:

ومن هنا، تكمن أهمية هذه الدراسة في مزاوجتها بين الفكر، والفقه محل اشتغال الفقيه، فقد أثبتت المواقف الفقهية أنّ النص لا يعمل بمعزل عن حركة الواقع المتغير، لذا أرتأيت الاحاطة بمعرفة أطوار وواقع الفكر الفقهي في فترتين انفردت على غيرها من الفترات التاريخية بالتحول الفكري الفقهي زمن الموحدين، والاستمرار خلال فترة الزيانيين إلى بلوغ مرحلة ما؛ ساعية في ذلك إلى:

1- هذان البيتان من شعر عبد الله الإسطرلابي أهداهما لأحد الأمراء. انظر: أبو بكر علي بن حجة الحموي، **طيب المذاق من ثمرات الأوراق**، تح: أبو عمار السخاوي، دار الفتح، الشارقة، الإمارات، 1997م، ص 110.

- معالجة الإشكال المتعلق بجدل الفكر والفقه حيث يتجاذب طرفاه النص والواقع، ومدى الاستجابة التي يُنتجها.
- الكشف عن مدى قدرة العقل الإسلامي على التفاعل واحتوائه لشتى الآراء الفكرية، وتقييم انتاجاته الاجتهادية في ذلك.

❖ إشكالية الموضوع:

وتتمحور الإشكالية التي بني عليها البحث في السعي لتقديم صورة واضحة عن المفهوم العام للفكر الفقهي في بلاد المغرب الإسلامي، ومواضيعه، وعديد الآراء التي تكاد لا تذكره إلّا نتوءات متداخلة في مواضيع أخرى بعيدة عن موضوع دراستنا.

ولأجل الوقوف على ذلك تبلورت الإشكالية الرئيسية بمايلي:

كيف تشكّل الفكر الفقهي في بلاد المغرب الإسلامي خلال عهد الموحدين والزيانيين؟

والتي يندرج ضمنها تساؤلات فرعية:

- كيف تُوج الفكر الإسلامي في بدايات الموحدين القرن (6هـ/ 12م) بتوافق فكريّ فقهيّ؟ وهل استمر هذا التوافق الفكري الفقهي على نفس الوتيرة زمن الزيانيين؟
- هل ساهمت التداخلية لعلم الفقه والعلوم الأخرى من صناعة فكر فقهي متميز زمن الموحدين؟
- إلى أي مدى ساهم السجال الفكري الفقهي لأعلام الفكر الفقهي في تحديد طبيعة العلاقة بين الواقع وربطه بالفكر الإسلامي؟
- هل أسهم أعلام الفكر الفقهي في صُنع إنتاجٍ اجتهاديٍ إبداعيٍ أم إنتاجٍ إجتهاديٍ تقليديٍ خلال فترتي الدراسة الموحدين والزيانيين؟

❖ حدود الدراسة:

والبحث يُقام على حدود زمنية ومكانية وحدود سياسية، أمّا الزمنية فهي متمثلة في عصر الموحدين (524-668هـ/ 1129-1269م)، وكذلك عصر الزيانيين (633-962هـ/ 1235-1554م)، أمّا المكانية فهي المغرب الإسلامي دون الأندلس.

❖ دوافع اختيار الموضوع:

كانت بداية هذا البحث فكرة، أراد الله لها أن تصبح حقيقة، فأخذ الله بيدي وسهّل لي الأمور، وذلّل الصعاب، وأعانني على الوصول للمراجع والمصادر، وأصبح هذا العمل همًّا سيطر على تفكيري، وأحاسيسي، فجعلته من أهدافي الكبرى فسهرتُ له الليالي، ولم أبالِ بالعوائق ولا الصعاب، والفضل لله تعالى الذي أعانني على ذلك، قال الشاعر:

الهــــــولُ في دربي وفي هــــــدفي ❁ وأظــلُّ أمضــي غــيرَ مضــطربِ

مــا كنــتُ مــن نفسـي علـى خَـوَر ❁ أو كنــتُ مــن ربّي علــى رِيَــبِ

مـــا في المنـــايا مـــا أُحـــاذِرُهُ ❁ اللهُ مِـــــلءُ القصـــــدِ والأَرَبِ[1]

وجاء اختياري لهذا الموضوع كهدف مبتغى، ليس تسجيل ماضي التاريخ بقدر ما هو محاولة لتوظيف هذا الماضي كفكرة، مما خلق لديّ الرغبة الصادقة والدافع القوي للإقبال على هذا البحث.

بالإضافة إلى رغبتي في تقديم صورة متكاملة عن موضوع الفكر الفقهي في المغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين وعصر الزيانيين ضمن عمل واحد يشمل الإصطلاح المفاهيمي للموضوع، لعدم وجود دراسة مستقلة حسب اطلاعي.

❖ أهداف الدراسة:

- تحديد المفهوم العام لمصطلح الفكر الفقهي، كمصطلح مستحدث وغير متداول، وحتى أضفي على البحث طابع العمق والاتساع للاحاطة بالموضوع.
- إثبات المرجعية الفقهية والتاريخية للفكر الفقهي في المغرب الإسلامي.
- التنويه بأهمية التراث الفقهي الفكري في المغرب الإسلامي، وضرورة الإلحاح على النظر فيه بالبحث والدرس والتنقيب لتجلية صورته الحقيقة.

1- هذه الأبيات للشاعر عمر بهاء الدين الأميري. نقلا عن: عبد الرحمن علي الحجي، **السيرة النبوية منهجية دراستها واستعراض أحداثها**، دار ابن كثير، ط1، دمشق، سوريا، 1420هـ، ص 263. https://shamela.ws/book/9897/424

- التحفيز على شحذ الهمم، في سبيل إخراج التراث المغربي من حيز الاهمال والنسيان إلى النور والاجتهاد في خوض البحث الأكاديمي الموضوعي المتقن.

❖ **المنهج المتبع:**

ولدراسة هذا الموضوع اعتمدت على المنهج التاريخي الاستقرائي والوصفي، بالإضافة إلى المنهج الإحصائي والمنهج المقارن، فالإستقراء من خلال تتبع الحركة الفقهية المالكية، وتتبع جهود الفقهاء.

والمنهج الوصفي التحليلي، من خلال عرض مؤلفات الفقهاء خلال فترة الدراسة، أما المنهج المقارن فقد وظفته للمقابلة بين الفكر الفقهي الموحدي والفكر الفقهي الزياني.

❖ **الدراسات السابقة:**

لم أقف في حدود بحثي على بحث سابق يختص بدراسة الفكر الفقهي في بلاد المغرب الإسلامي من القرن الخامس إلى التاسع الهجريين، ومع ذلك لم تخل المكتبة من بعض الدراسات التي تُعتبر إمّا ممهّدة لهذا البحث، أو أشارت لبعض جزئياته وجوانبه، نذكر منها:

- **الوجيز في الفكر الفقهي** لنوار بن الشلي، جاء هذا الكتاب ليكون بديلاً لـ "فلسفة الفقه الإسلامي"، وكانت رؤيته واضحة في الإعراض عن اسم "فلسفة الفقه" ووضع تسمية "الفكر الفقهي" باعتباره أقرب مصطلح جامع لحقيقته، وفي أثناء إعداد هذا الكتاب كتب الأستاذ نوار الشلي مقالة يشرح فيها حقيقة هذا الفن، وليميزه عن غيره، اقترح تدريسه على النحو الذي يتفق مع المعارف الفقهية في تراثنا الفقهي، إلاّ أنّ الأستاذ اتجه بهذا المصطلح "الفكر الفقهي" إلى المفهوم الشرعي أكثر من أخذه لمناحٍ أخرى.

وكان المقال الذي نشره في مجلة الشهاب التي تصدرها جامعة الوادي، والذي عنونه بـ **"من فلسفة الفقه إلى الفكر الفقهي"**، والذي كان المنطلق الأساس لفهم واستيعاب هدفي من دراسة موضوع أطروحتي، وإن كان المقال فيه العديد من المصطلحات الفقهية الصعبة ما استوجب مني الرجوع إلى المعاجم الفقهية للفهم أكثر، كما أنّ هذا المقال جزء لا يتجزأ ممّا كتبه في كتابه الوجيز، والذي أخذ مني جهدا كبيرا للحصول عليه من دار السلام بالقاهرة، وقراءته مراراً لاستيعاب مضامينه ومصطلحاته.

وفي آخر المطاف وبعد تحصلي على هذا الكتاب "الوجيز في الفكر الفقهي" وجدت أنّ صاحبه لا يتحرر من قيود تخصصه في طرح أفكاره حول موضوع الفكر الفقهي، والذي اتفقت معه أحياناً وانتقدته في كثير من الأحيان.

- ودراسة أخرى التي كانت عبارة عن رسالة ماجستير في الشريعة الإسلامية، بعنوان: **"الفكر الفقهي في العراق في القرن الرابع الهجري"** للطالب عمر حسن عبد القادر، حيث استطعت الحصول على خمسة عشر صفحة منها فقط، إلاّ أنّها وجهتني في بناء أساسيات هذا البحث، كما ساعدتني هذه الدراسة في توضيح مفهوم الفكر الفقهي عامة، ومنها استدللت للوصول إلى مفهوم الفكر الفقهي المغربي خلال عهدي الموحدين والزيانيين.
- كما اعتمدت على أطروحة دكتوراه العلوم في التاريخ الإسلامي، للأستاذ عبد القادر بوعقادة والتي كانت بعنوان: "**الحركة الفقهية في المغرب الأوسط بين القرنين (7 و9هـ/13 و15م)**"، وهي تحتوي على 1168 صفحة، ناقش صاحبها العديد والعديد من النقاط الأساسية في حركية الفقه في المغرب الإسلامي بعامة في إشارات كثيرة، والمغرب الأوسط خاصة، إلاّ أنّ صاحبها بالغ كثيراً في طرحه للموضوع حتى أنّه وقع في التكرار في العديد من فصول دراسته، ومع ذلك إلاّ أنّ هذه الأطروحة أسهمت بشكل مفصّل في فهم الحيثيات التاريخية للفقه بطرح عميق ولغة سليمة وبعد فكري.

❖ خطة الموضوع:

وللإجابة على الإشكالية المطروحة والتساؤلات الفرعية وبناءا على المادة العلمية المتوفرة لديّ قمت بتقسيم الموضوع إلى أربعة فصول، استهللتها بمقدمة تضمنت عرضا لأهمية الموضوع وإشكالاته، والمنهج المتبع في ذلك، ودراسة نقدية لأهم المصادر والمراجع التي قام عليها هذا البحث.

وسمْتُ **الفصل التمهيدي** بعنوان: "**الفكر الفقهي المغربي – مدخل مفاهيمي–**"، حاولت أن يكون هذا الفصل مفاهيميا حيث يحتوي على العديد من المفاهيم الأساسية، قسمت هذا الفصل إلى مبحثين، **الأول** بعنوان: إصطلاح الفكر الفقهي، **والثاني** حول مواضيع الفكر الفقهي.

وبعد الفصل التمهيدي الذي كان أساسيا في موضوع دراستي، خصصت **الفصل الأول** لدراسة **أطوار الفقه الإسلامي وعلاقته بعلم الكلام والفلسفة والتصوف في المغرب الإسلامي،**

جاء **المبحث الأول بعنوان أطوار الفقه الإسلامي، والمبحث الثاني** علاقة الفقه بعلم الكلام، **والمبحث الثالث** والمتمثل في علاقة الفقه بالفلسفة، **والمبحث الرابع** علاقة الفقه بالتصوف.

وجاء **الفصل الثاني** ليرصد أعلام الفكر الفقهي المغربي معنوناً بـ: "**أعلام الفكر الفقهي في المغرب الإسلامي القرن (6–10هـ/ 12–16م)**"، خُصص **المبحث الأول** منه لأعلام الفكر الفقهي الموحدين، فيما خصصت **المبحث الثاني** لأعلام الفكر الفقهي الزيانيين، فيما خصصنا **المبحث الثالث** للقضايا الكبرى لإبداع الفكر الفقهي في العصرين الموحدي والزياني.

أما **الفصل الثالث** فجاء بعنوان: **الإنتاج الفقهي بين التنوع والتكامل**

جعلت في هذا الفصل ثلاثة مباحث، لكل مبحث تأليف من التآليف التي ذكرتها، وهي على الترتيب، **مبحث** لتآليف علم الحديث، **ومبحث** لتآليف النوازل الفقهية، **ومبحث** لتآليف الحِجاج والمجادلة والمناظرات الفقهية

ولقد ذيلت البحث بالخاتمة العامة التي أجملت خلاصة المحاور التي عالجتها في فصول هذه الأطروحة، وأنهيته بوضع خمسة فهارس، أحدها يتعلق بالآيات والأحاديث الواردة في هذا البحث، ويتعلق الثاني بقائمة أسماء الأعلام والمؤلفات، وآخر فهرس كان لا بّد من أن أخصصه لمحتويات البحث عامة.

❖ عرض المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة:

إن البحث في التاريخ الفكري للمغرب الإسلامي، ليس أمرا سهلا، إلاّ أنّنا اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع التي حركت هذا البحث نحو مسار مستفيض من المعلمات العميقة المتينة والمترابطة، سأقتصر على ذكر أهمها:

▪ أولا: المصادر:

1– كتب السير والتراجم:

– كتاب "**التكملة لكتاب الصلة**" لابن الأبار (ت658هـ/ 1260م)؛ هو تكملة لكتاب الصلة الذي وضعه ابن بشكوال (ت578هـ/ 1182م) ليكمل به كتاب تاريخ العلماء والرواد بالأندلس لابن الفرضي، وقد انتهى بشكوال في كتابه الصلة سنة (534هـ/ 1139م)، فابتدأ

ابن الأبار في كتاب التكملة من سنة (535هـ/ 1140م)، وانتهى به عند سنة (636هـ/ 1141م)، وفي هذه السنة وضع كتابه وظل ينقحه ويُضيف فيه إلى ما قبل وفاته بعامين، ترجم لـ3607 من علماء الأندلس والغرباء الذين وفدوا عليها ومنهم قرابة 2188 ترجمة لعلماء الأندلس فقط والبقية من الغرباء، ورتبهم ترتيبا أبجديا، ويعد هذا الكتاب من المصادر التي لا يمكن الاستغناء عنها في دراسة الحياة العلمية والثقافية بالمغرب الإسلامي عامة والأندلس خاصة، وقد أفادنا في جميع فصول البحث، بالإضافة إلى "**المعجم لأصحاب الصدفي**" الذي قدّم معلومات وافية عن حياة من يُترجم لهم على حروف المعجم.

- كتاب "**الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**" لأبي عبد الله مُحَمَّد بن عبد الملك المراكشي (ت703هـ/ 1303م)، يعتبر تذييل لكتاب تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، وكتاب الصلة لابن بشكوال وكتاب ابن الأبار، وحاول أن يصحح أخطاء الكتب الثلاثة السالفة الذكر، وهو يضم تراجم لرجال الأندلس والوافدين إليها من المشرق والمغرب، ويقع في تسعة أجزاء، والكتاب مفيد جدا باعتباره موسوعة تاريخية علمية قيمة، وقد رافقنا هذا المصدر في جميع فصول البحث.
- كتاب "**رياض النفوس في علماء القيروان وإفريقية وتونس وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**" لأبي بكر عبد الله بن مُحَمَّد المالكي (ت474هـ/ 1081م)، الذي عاش في القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي، وقد نقل كثيرا عمن سبقوه خصوصا أبو العرب
- كتاب "**ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب مالك**" للقاضي عياض (ت544هـ/ 1149م)، استقيت منه معلومات غزيرة وجد هامة عن تراجم فقهاء المالكية، في المغرب الأوسط بصفة خاصة، ومن خلاله استطعت التعرف على المساهمات التي قام بها فقهاء المغرب الأوسط خاصة في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر ميلادي، في نشر العلم بين طلبة المغرب والمشرق.

بالإضافة إلى جملة من المصادر المتأخرة نوعا ما، مثل:

- كتاب "**جذوة الاقتباس فيمن حلّ من الأعلام بمدينة فاس**"، لأبي العباس أحمد بن القاضي المكناسي (ت1025هـ/ 1616م)، والذي عرف فيه بعلماء فاس، وخصص قسما للغرباء الوافدين

من فقهاء الأوسط وغيره، كما للمؤلف كتاب آخر هو "**درة الحجال في أسماء الرجال**"، أبرز فيه التعريف بالعديد من الشخصيات والفقهاء خاصة من المغرب الأقصى وبعض الوافدين عليه.

- كتاب "**نيل الابتهاج بتطريز الديباج**" لأحمد بابا التنبكتي (ت1032هـ/ 1627م)، فيعتبر إلى جانب كتاب "**الديباج المذهب**" لابن فرحون (ت799هـ/ 1396م)، الموسوعة لتراجم المذهب المالكي، وبالتالي أفادنا في التعريف بأغلب الفقهاء.

- كتاب **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان** لأبي مريم عبد الله بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم المليتي المديوني التلمساني، وهو الآخر مصدر هام ترجم فيه صاحبه لمائة واثنين وثمانون عالم وولّي، ويحتوي على معلومات هامة عن الحياة العلمية والثقافية في المغرب الأوسط خلال عهد بني زيان.

2- كتب النوازل الفقهية:

- كتاب "**المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب**" لأبي العباس أحمد بن يحي الونشريسي (ت914هـ/ 1509م)، وهي الموسوعة النوازلية لصاحبها، إذ كانت ذات فائدة لنا فيما يخص بعض الأحكام والفتاوى الخاصة باليهود، وقد اعتمدت عليه في المبحث الثالث من الفصل الثاني، وأفادني كثيرا في استخراج النوازل الخاصة بالجزئية المراد دراستها، وهذا الكتاب من المؤلفات المتأخرة في الفتاوى لكنه يحتوي على رصيد هام في فتاوى فقهاء المغرب الأوسط والتي قد لا نجدها عند غيره من جهة، وقد نجد بعضها لم يجمعه صاحبه أو تلامذته في كتاب مستقل من جهة أخرى فنقلها الونشريسي ضمن فتاويه، وكما أفادتني في معرفة مجال اجتهاد فقهاء المغرب الأوسط.

- كما اعتمدت على رسالة "**مصباح الأرواح في أصول الفلاح**" للإمام محمد بن عبد الكريم المغيلي، استعنت بها في ترجمة الإمام المغيلي وفتاواه وفتاوى المساندين له في حركته ضد اليهود في إقليم توات، والتي اعتبرتها قضية من قضايا الإبداع الفكري الفقهي.

- "**الدرر المكنونة في نوازل مازونة**" لأبي زكريا يحي المازوني (ت883هـ/ 1478م)، وهو أحد المجاميع الضخمة التي يراد تطويع مادتها العلمية الخاصة لاستخراج بعض جوانب الحياة في المغرب الأوسط خلال القرن (9هـ/ 15م)، وقد ألّف المازوني هذا الكتاب لمّا تولى قضاء مازونة، جمع

فقد جمع ما عُرض له من الأسئلة، ليطلب لها الجواب من علماء عصره، فإذا حصل جوابه دونه، حتى اجتمع له من ذلك جملة وافرة، وقد اقتصر على فتاوى المتأخرين من أهل تونس وبجاية والجزائر وتلمسان وغيرهم، وهي نوازل مشهورة مفيدة، معتمدة على الفتوى والقضاء عند المالكية.

3- كتب التصوف:

- كتاب "**التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**" لابن الزيات التادلي (ت617هـ/ 1220م) الذي كان أكثر جرأة في الحديث عن العلاقة بين المتصوفة والسلطة الموحدية، والتي شغلت حيّزا هامّا، وكتاب "**أنس الفقير وعزّ الحقير**" لابن قنفذ القسنطيني (ت810هـ/ 1407م).

4- كتب التاريخ العام:

- كتاب "**المعجب في تلخيص أخبار المغرب**" لعبد الواحد المراكشي (ت647هـ/ 1249م)؛ الذي كان معاصرا للدولة الموحدية، يتألّف كتابه من قسمين عالج في الأول تاريخ الأندلس من عصر الخلافة ومرورا بعصر ملوك الطوائف إلى عصر المرابطين، وتحدث في القسم الثاني عن الدولة الموحدية من عصر ابن تومرت إلى عهد الخليفة يوسف المستنصر سنة (621هـ/ 1224م)، ويختم كتابه بالحديث عن المصامدة وقبائلهم، وجغرافية إفريقية والأندلس، ألّف كتابه خارج البلاط الموحدي وبالضبط في بغداد وعمره أربعون سنة أو يزيد بقليل، وأنهاه سنة (621هـ/ 1224م)، وتميز بدقة الملاحظة وضبط الأحداث، فهو كتاب فريد من نوعه، ولهذا يعد من أهم المصادر التي لا يمكن الاستغناء عنها؛ إذ زودنا هذا المصدر بمعلومات مهمة عن إسهامات العلماء.

- كتاب "**الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار مدينة فاس**" لابن أبي زرع الفاسي (كان حيا قبل سنة 726هـ/ 1326م)، إذ يؤرخ لخمس دول على الترتيب: الأدارسة، الزناتيون (المغزاويون واليفرنيون)، المرابطون، والموحدون، والمرينيون ويتوقف عند فترة حكم أبي سعيد الأول، وفي كل دولة يذكر مؤسسها وحياته وظروف قيامها، ثم يعرج إلى ذكر بقية الحكام واحد تلو الآخر وسيرهم، والأحداث التي وقعت خلال فترة حكمهم ويختم بذكر وفيات بعض

الرجال مع ترجمة البعض منهم، يبدو أنّه التزم الموضوعية في سرد الأحداث لأنّه صنف هذا الكتاب في العهد المريني، وهو من أهم مصادر تاريخ المغرب الإسلامي، وأفاد هذا المصدر في معرفة ظروف تأسيس الدولة وسير الخلفاء الموحدين.

- كتاب "**البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**" لابن عذارى المراكشي المتوفى سنة (712هـ/ 1312م)، ويعد هذا الكتاب من أهم مصادر تاريخ المغرب الإسلامي، وقد استفدت في دراستي من الجزء المخصص لتاريخ الدولة الموحدية، والذي يفصل فيه ابن عذراي قيام الموحدين وسقوطهم وتَبِعات هذا السقوط.

- كتاب "**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**" لأحمد بن مُحَّد المقري التلمساني (ت1041هـ/ 1631م)، يعد موسوعة في الحياة الفكرية والأدبية، ويتألّف من قسمين: القسم الأول تحدث فيه عن تاريخ الأندلس، والقسم الثاني جعله خصيصا لترجمة لسان الدين بن الخطيب، ويحوي ثروة تاريخية هامة لدراسة الحياة الفكرية بالأندلس، ولهذا يعد مصدرا هاما في معرفة سير أعلام المغرب الإسلامي، قدم لنا معلومات هامة حول العلوم والعلماء في الفصل الثاني.

- كتاب "**أخبار المهدي بن تومرت**" لأبي بكر بن علي الصنهاجي الملقب بالبيذق (ت ق6هـ/ 12م)، الذي كان من أتباع المهدي بن تومرت ومؤيديه والمتأثرين به، وعاصر كل مراحل بناء الدولة الموحدية منذ بداية الدعوة إلى توسعها في عهد الخليفة عبد المؤمن بن علي، وقد عمل على رصد كل ما قام به بن تومرت، وفي ذلك إشارة هامة لظروف قيام الدولة الموحدية والأسس الثقافية التي بُنيت عليها، وهو من أهم المصادر التي أرخت لهذه الحقبة.

- كتاب "**المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين**" لابن صاحب الصلاة (ت594هـ/ 1197م)، وهو مصدر مهم لتاريخ الدولة الموحدية، يتألّف من ثلاثة أجزاء، إلاّ أنّ الجزأين الأول والثالث ضاعا وبقي الجزء الثاني، وهو الجزء الذي استعنت به في بحثي هذا.

- كما وجب الاهتمام بما خلّفه ابن تومرت من كتابات، والتي جُمعت في مجموع "**أعز ما يطلب**"، لأتبيَّن من خلالها أسس المنهج التومرتي عقيدة وفقهاً وسلوكاً، ذلك المنهج الذي اِلْتزمه خلفاؤه من بعده إلى أن انحل عقدة عقدة.

- ومن المصادر المشرقية كتاب "**إحياء علوم الدين**" لأبي حامد الغزالي (ت505هـ/ 1111م) الذي اعتبر كتابه هذا المادة الأولى للثورة المذهبية التي أحدثها الموحدون عقيديًا بدعوته إلى الأشعرية، وفقهياً بدعوته إلى الأصول ونبذ الفروع، وسلوكياً بدعوته إلى التصوف، بالإضافة إلى اهتمامه الكبير حول العلوم العقلية والعوة إلى الانفتاح عليها.

■ **ثانيا: المراجع:**

- كتاب "**حضارة الموحدين**" لمحمد المنوني؛ الذي تناول فيه الحياة الثقافية لبلاد المغرب في عهد الموحدين، وقد ركز على عدوة المغرب، وبين مظاهر حضارة الدولة الموحدية، وذكر نماذج من أعلامها في كل فن من فنون العلم.

- كتاب "**الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي**" لعبد الله علي علام الذي تحدث في أحد فصوله عن الحياة الفكرية، وفي فترة حكم عبد المؤمن بن علي منذ سنة (524هـ/ 1130م) حتى سنة (558هـ/ 1163م)، بشكل مختصر، وقد أعاننا في إحصاء مشاهير العلماء في فترة عبد المؤمن بن علي وإسهاماتهم العلمية.

- وقد كانت استفادتي الكبرى من دراسات ومؤلفات الباحث التونسي المتخصص عبد المجيد النجار من خلال دراساته حول: "**تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت**"، و"**المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية بالمغرب**".

- وكتاب "**النبوغ المغربي في الأدب العربي**" لعبد الله كنون، والذي جاء في ثلاثة أجزاء، يُعتبر من أوثق الكتب وأعمقها لأوجه الحياة الفكرية المغربية على مر الأسر التي تعاقبت على حكمها، كما يُميط اللثام عن بعض الجوانب السياسية التي اكتنفت الإنتاج الفكري والأدبي المغربي، والذي أفادني كثيراً في الجزئيات المتعلقة لبعض العلماء والفقهاء والمتصوفة، وكذلك حول الحياة الفكرية عند الموحدين.

- وكتاب "**الفقه المالكي والكلام الأشعري**" لخالد زهري، وهو كتاب قيّم اجتهد صاحبه في إبراز جانب من الجهود الكلاميّة عند العلماء المغاربة، وكيف تمّ ربطها مع كل من الفقه والتصوف والسياسة، مستعيناً بالكثير من نفائس المخطوطات التي لم تُحقّق بعد، وأفادني في الكثير من مراحل البحث.

- "**من منابع الفكر الإسلامي**" لأنور الجندي، والذي يُعتبر من المراجع الهامة لدى الباحثين المنشغلين بدراسة المفكرين والعلماء، حيث يندرج هذا الكتاب ضمن نطاق كتب الأعلام والعلماء والفروع ذات الصلة مثل التراجم وفلسفة التاريخ والفكر الاجتماعي، واستفدت منه كثيرا في الفصل الأول من هذا البحث.
- كتاب "**فقه الفلسفة**"، وكتاب "**تجديد المنهج في تقويم التراث**"، وكتاب "**في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**" للدكتور طه عبد الرحمن.
- وكتاب "**تلمسان في العهد الزياني**" لعبد العزيز فيلالي، يُعد هذا الكتاب دراسة أكاديمية تحليلية واسطوغرافيا عن الحياة في مدينة تلمسان، والدراسة محاولة لإعادة كتابة تاريخ مدينة تلمسان باستقراء المصادر وفق منهجية علمية حديثة.

■ **ثالثا: المقالات:**

ومن سلسلة المقالات التي استفدت منها أذكر:

- "**نظرية المعرفة الفقهية أو فلسفة الفقه**" لعمار جيدل، ودراسة الأستاذ لخضر بولطيف "**دور الفقهاء في تأمين الغطاء السياسي للسلطة المرابطية في مواجهة خصومها**"، كما استفدت من مقال "**فلسفة الفقه – التكوين المعرفي ومركب إنتاج المعرفة الفقهية–**" لعبد الأمير كاظم زاهد، و"**جهود الخلفاء الموحدين لتنشيط علم الكلام والفلسفة في المغرب الإسلامي**" لعبد الجبار صديقي، و"**العلوم الدينية في المغرب الأوسط: الدراسات الدينية من أيام المرابطين والموحدين إلى أيام حكم بني زيان (ق5–10هـ/11–16م)**" لسكاكو حورية ومعازيز عبد القادر، كما اعتمدت على دراسة لشريف الدين بن دوبه والمتمثلة في "**الفقه والفلسفة –مقاربة فلسفية–**"، بالإضافة إلى ما كتبه الأستاذ عبد الجبار الرفاعي في جريدة الحياة والتي جاءت بعنوان: "**من أصول الفقه إلى فلسفة الفقه**".

❖ **صعوبات الدراسة:**

لم تكن مهمة التمكّن من هذا الموضوع بالنسبة إليَّ أمرا يسيرا، فقد واجهتني بعض الصعوبات التي كان لا بُدّ من تخطّيها بقدر الإمكان؛ وهي على ثلاثة أنواع: صعوبات مادية، وصعوبات

منهجية، وصعوبات إبستمولوجية.

أذكر من **الصعوبات المادية**، ما يأتي:

- عدم الظفر بالعديد من المصادر والمراجع التي تخدم الموضوع بالدرجة الأولى، والأمر راجع للظروف الوبائية التي اجتاحت العالم "وباء كورونا"، والذي دام ثلاث سنوات، شُلت فيه حركة السفر و معه ظروف العمل، فلا مكتبات فُتحت، ولا أستاذ مشرف يُقابل.
- عدم توفر الدراسة على أي مخطوط، وهذا ما جعلني أستشعر عدم تكامل جزئيات الدراسة بمحتوى عميق ومُلم، وهو يدل على أنّ الموضوع جديد قديماً وحديثاً.
- قلة أو ندرة المراجع والمصادر التاريخية المتخصصة التي تعالج الموضوع بعينه، وإن وجدت فهي مبعثرة في طيات المجلدات التي يتراوح عدد أجزائها تسعة وعشرين جزءا ككتاب "الوافي بالوفيات" للصفدي، أمّا متوسطها فيتكون من أربع مجلدات إلى ثمانية ككتاب "معالم الإيمان" للدباغ، و"الذيل والتكملة" لابن عبد الملك وغيرها من المراجع والمصادر التي أتعبتني في استخراج المادة المصدرية الموجودة بها والمتعلقة بالبحث، فاستغرق جمعها واستقراؤها وقتا طويلا، وجهدا فكريا كبيرا.
- البحث عن سبل الالتزام المطلق باحترام أفكار ابن تومرت عند قراءتها على الرغم من صعوبة إدراكها، والحذر من بعض الأخبار التي أوردها "عبد الواحد المراكشي" أو "البيذق" بشأن صاحبه في كتابه "أخبار المهدي ابن تومرت"، كالمبالغة في اعتبار كثير من الأحداث العادية والطبيعية على أنها ميزات وخصال موجودة في ابن تومرت دون غيره.
- صعوبة التمييز بين الموضوعات الكلامية والفقهية والفلسفية، والبحث يتطلب التأريخ للفكر الفقهي المغربي خلال عهدي الموحدين والزيانيين.
- صعوبة المقارنة بين الفكر الفقهي الموحدي والفكر الفقهي الزياني.
- ضرورة الإحاطة بكل المفاهيم التي يستدعيها البحث من مفاهيم فقهية وفلسفية وفكرية، قبل الانسياق في القراءة العلمية للمؤلفات المصدرية أو المرجعية، وهو أمر يستصعبه الواقع الأكاديمي من ناحية الارتباط بوقت محدد.

- صعوبة التمييز بين ما هو فكر فقهي وما هو عقل فقهي؟ وما هو فلسفة الفقه؟، والذي لم يُصرَّح به، وهو ما جعلني أدخل في حيز الشك العلمي، والتيه الموضوعي، والصراع الفكري لديّ كباحثة في التاريخ.
- الفرق الكبير بين التفكير الفلسفي والتفكير الفقهي، وازدواجية موضوع دراستنا بجمع هذا التناقض المفرط.
- تحديد كيفية قراءة فكر الموحدين، هل نقرؤه بالوجه التقليدي، أم بالصورة التي نبغ فيها أعلام الفكر الفقهي الموحدي، والتي كانت فيها كتب الغزالي هي الأسمى والأكثر تبعا، حيث لم يرفض إعمال العقل، أم بروح المرحلة الزمنية؟، وأمام تعدد مراتب الاجتهاد وأوجهه التي أوردها العلماء والفقهاء الأصوليون، لم يسعنا إلاّ أن نطرح هذا السؤال: أي اجتهاد نريد في هذا الفكر؟ الاجتهاد الانتقائي[1] أم الاجتهاد الإنشائي[2].

ولا أختم هذه الصفحات، دون أن أنوّه بمقام الأستاذ الدكتور "إبراهيم بحاز"، الذي رعاني بالأبوة العلمية، وشجعني وقدّم لي باستمرار الدعم الكامل، للخوض في هذا المجال، والذي كان يَقْرأ لي فصلا فصلًا، ولا يبخل عليّ بالتنبيه إلى ما يحتاج إلى تنبيه، ولا بالنقد عندما يتعلق الأمر بالتمحيص والتحقيق، وكثيراً ما كان يتوقف ويُعيدني إلى التاريخ حتى لا أسترسل

1- ومعناه أن الاجتهاد الإنشائي الإبداعي قد يشمل بعض المسائل السابقة، بحيث يظهر للمجتهد المعاصر فيها رأي جديد لم يُنقل عن علماء السلف، تبعاً للقاعدة الفقهية (لا ينكر تغيّر الأحكام بتغير الأزمان). انظر: عبد الله علي سعود كليب العازمي، **أهمية المقاصد الشرعية في ضروب الاجتهاد المعاصر، الاجتهاد الإنشائي والانتقائي نموذجا، دراسة أصوليّة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين**، جامعة الأزهر، مج38، ع1، ج1، القاهرة، مصر، يونيو 2020م، ص 858.

2- وهو اختيار أرجح الأقوال من تراثنا الفقهي، ممّا نراه أقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، وأليق بظروف العصر؛ وقد يكون الانتقاء داخل المذاهب الأربعة، وقد يكون الانتقاء من خارج المذاهب الأربعة، والاجتهاد الانتقائي هو نوع من ضروب الاجتهاد المعاصر، الذي بني على الاختيار والاصطفاء من بين الأقوال الفقهية، ويطلق عليه المعاصرون ألقابا متعددة: كالاجتهاد الترجيحي، والاصطفائي، والاختياري. انظر: دليلة رازي، **الاجتهاد الانتقائي في الفقه الإسلامي**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفقه والأصول، إشراف: حسن رمضان فحلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، (1434-1435هـ/ 2013-2014م)، ص 20.

في الفقه أو الفلسفة، ويشُدني إلى ما يجب ذكره وتجنب الإطناب، إنّ فضله عليَّ وعلى غيري في مجال الإشراف العلمي والمعاملات الإنسانية السامية، لا تستوعبه كلماتي لمآثره الجمّة الحميدة، وإنّ الجزاء الرباني – إن شاء الله تعالى– لكفيل حقّا، بتعويض ما نقصده صادقين، وفي ختام هذه المقدمة أقول هذا جهدي واجتهادي راجية من الله التوفيق والسداد.

وما توفيقي إلاّ بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

الفصل التمهيدي

الفكر الفقهي المغربي – مدخل مفاهيمي –

- **المبحث الأول:** في اصطلاح الفكر الفقهي
- **المبحث الثاني:** مواضيع الفكر الفقهي الإسلامي

الفصل التمهيدي: الفكر الفقهي المغربي – مدخل مفاهيمي –

تمهيد:

الفكر الفقهي فكر تراكمي بمعنى أنّه لا ينشأ فجأة، ولكن غالبا ما تسبقه ظروف علمية، واختلاط كمٍّ كبير من الثقافات والاتجاهات المختلفة، وفي القرن السادس الهجري لم يتأثر هذا الفكر بالفترة التي سبقته من القرن الخامس الهجري فقط، وإنما تأثر بكل الفترات السابقة عليه على اختلاف درجة التأثير.

أردنا أن يكون هذا الفصل مفاهيميا حيث يحتوي على العديد من المفاهيم الأساسية، والتي نعتبرها قِوَامَ هذا البحث كاملا، وذلك من خلال إبراز المصطلحات الفقهية والفلسفية، حيث كان كل مصطلح يعتمد على الدقة، وعلى الفكرة المراد الوصول إليها، كما أنّنا أشرنا في مواضع عدة إلى الاختلافات التي جعلتنا نصل إلى الاصطلاح الذي يوحي إلى فكرتنا الدافعة لهذا البحث، وبهذا نكون قد ضبطنا مصطلحاتنا كدارسين في تاريخ المغرب الإسلامي، وإنّما حسبها أنها محاولة تؤمن بمنهج اللبنة في البناء.

المبحث الأول: في اصطلاح الفكر الفقهي

في هذا المبحث مفردات مُركبة لكل منها معنى لغوي واصطلاحي لما هو عليه في التركيب، لذا لا بُدّ من تفكيكها أولًا، ومن ثم الوقوف على المعنى المراد منها.

أولا: تعريف الفكر لغة واصطلاحا:

أ- **الفكر لغة:** عند ابن منظور: «الفَكْرُ والفِكْرُ إعمال الخاطر في الشيء، قال سيبويه: ولا يجمع الفِكْرُ ولا العِلْمُ ولا النظرُ. قال: وقد حكى ابن دريد في جمعه أفكارا، والفِكْرَة كالفِكْر وقد فَكَرَ في الشيء وأَفْكَرَ فِيه تَفَكَّرَ بِمَعْنًى، ورَجُلٌ فِكِّير، مِثَالُ: فَسِّيق، وفَيْكَر: كَثِيُر الفِكْر»[1].

[ف ك ر] (فعل: ثلاثي لازم، متعد بحرف) فَكَرْتُ، أَفْكِرُ، اِفْكِرْ، مصدر فِكْرٌ، فَكْرٌ[2].

1- جمال الدين مُحَّد مكرم بن منظور (ت711هـ/1311م)، **لسان العرب**، دار صادر، ط3، بيروت، لبنان، (د.ت)، 65/5.

2- عمر حسن عبد القادر، **الفكر الفقهي في العراق في القرن الرابع الهجري**، رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية، إشراف: مُحَّد أحمد سراج، كلية دار العلوم، القاهرة، مصر، (1436هـ/ 2015م)، غ. منشورة، ص 11.

وقال الفيروز أبادي: «الفكر ... إعمال النَّظَرَ في الشيء كالفِكْرَةِ والفِكْرَى بكسرهما، أَفْكَارٌ، فَكَرَ فِيهِ وأَفْكَرَ وفَكَّرَ وتَفَكَّرَ. وهو فِكِّيرٌ كَسِكِّيتٍ وفَيْكَرٌ كَصَيْقَلٍ: كثيُر الفِكْرِ»[1].

هذا التعريف اللغوي يبرز منه معنى هو أنّ الفكر يكون فيما يحتاج إلى إمعان النظر، والتأمل والتدقيق في محتواه، لا فيما اتضح، بحيث يعد التدقيق والتأمل فيه جهدا بغير طائل.

ب- **الفكر اصطلاحا**: وحول هذا المعنى اللغوي تدور غالب التعريفات الاصطلاحية، ومن بعضها: يقول الإمام الغزالي – رحمه الله –: «اعلم أنّ معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة»[2].

فإحضار المعرفتين السابقتين في القلب للتوصل به إلى المعرفة الثالثة يسمى تفكرا واعتبارا، وتذكرا ونظرا، وتأملا وتدبرا، أمّا التدبر والتأمل والتفكر، فعبارات مترادفة على معنى واحد ليس

تحتها معان مختلفة[3].

يقول الراغب الأصفهاني: «الفِكْرَةُ: قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتَّفَكُّرْ: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلّا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب ... قال بعض الأدباء: الفكر مقلوب عن الفرك، لكن يستعمل الفكر في المعاني وهو فرك الأمور وبحثها طلبا للوصول إلى حقيقتها»[4].

والفِكْر هو: «ترتيب أمور معلومة للتّأدّي إلى مجهول»[5].

1- محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817هـ/1414م)، **القاموس المحيط**، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت، لبنان، (1426هـ/ 2005م)، ص 458.

2- محمّد بن محمّد الغزالي أبو حامد (ت505هـ)، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 425/4.

3- الغزالي، **الإحياء**، ص 126.

4- الراغب الأصفهاني (ت502هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، ط1، دمشق- بيروت، 1412هـ، 643/1.

5- أحمد بن محمّد بن علي الفيومي المقرّي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس- لبنان، (د.ت)، 348/1.

ويعرّفه المعجم الوسيط الصادر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة (الفكر): «بأنه إعمال العقل في المعلوم للوصول إلى معرفة مجهول»، بينما يعرّف (التَفْكِيْر) بأنه: «إعمال العقل في مشكلة للتوصل إلى حلها»[1].

وربما كان في هذين التعريفين ما يشير إلى أنّ (الفِكْر) أعم وأشمل من (التَفْكِير)، كما يشير المعجم نفسه إلى الفعل (فَكَّرَ) باعتباره مبالغة في (فَكَرَ)، ويذكر أنّه أشيع في الاستعمال من (فَكَرَ)[2].

إن الفكر عملية عقلية تعني: إعمال العقل المعلوم للوصول إلى معرفة المجهول تسمى هذه العملية: (فكرا)، كما تسمى نتيجتها وثمرتها (فكرا) كذلك[3].

ويُطلِق علماؤنا القدامى على الفكر اسم "النظر" ولذلك يعرّفون النظر بأنه: الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو ظنا[4]، أو هو: عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن المناسبة بتأليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل، وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق، والقاطع والظني[5].

يستخدم مصطلح الفكر للدلالة على: «نتائج عمليات التفكير والتأمل العقلي التي يقوم بها الإنسان بوصفه كائنا عاقلا مفكرا»[6].

فالعقل الإنساني ينتج نتاجا على قدر متفاوت من الدقة والعمق والوضوح والتنظيم والموضوعية، نسميه فكرا، وينعكس هذا النتاج الفكري في صور متعددة وأشكال مختلفة وصيغ متباينة[7]، وينشأ الفكر ويتراكم وينمو ويتطور بوصفه ثمرة من ثمار سعي العقل الإنساني لإدراك

1- إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة، مصر، (1425هـ/ 2004م)، 698/2.

2- إبراهيم مصطفى وآخرون، **نفسه**، ص 698.

3- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 11.

4- الآمدي (ت**631**هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تع: عبد الرزاق العفيفي، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2003م، 24/1.

5- الآمدي، **المصدر السابق**، ص 25.

6- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 12.

7- علي أبو الخير، **حسن حنفي– ثورة العقيدة وفلسفة العقل**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2011م، ص 32

طبيعة الظواهر المحيطة به وفهمها وتفسيرها، وصولا إلى التنبؤ باحتمالات المستقبل تمهيدا للسيطرة عليها والتحكم بها كلما كان ممكنا.

وما دام الفكر شرطا للإنسانية، مثلما أنّ الإنسانية شرط للقدرة على التفكير، فسيكون (الإنسان) ونتاجه العقلي (الفكر) والعلمي معا، شيئا واحدا وكلًا لا يتجزأ، فالفكر والعمل هما ركنا الوجود للإنسان وشرطا ديمومته، وأي فصل بين هذا الوجود وأركانه، أو بين تلك الأركان، هو تعسف وقسر ينطلق من أساس له في الواقع، ولا إمكانية لحدوثه[1].

لذلك فإنّ التفكير أو التأمل العقلي، أيا كان موضوعه ونطاق اهتمامه، لا يمكن أن يكون ترفا ذهنيا ولا هو بالنشاط النظري المجرد، فللفكر استخداماته العملية ونتائجه التطبيقية، بحكم ارتباطه بحياة منتجة (الإنسان)، من حيث هو انعكاس لموقفه من بيئته الطبيعية، وتحديد لطبيعة علاقته بهما، وتعيين لأسلوب تفاعله معها، ونوعية استجاباته لهما[2].

إذا الفكر بصورة عامة هو مجموعة من الآراء والمبادئ والأفكار السائدة لدى مجموعة بشرية معينة، خلال مدة زمنية محددة، ولأن الإنسان في معظم الأحوال هو رد فعل لعصره، فإنّ فكر الإنسان هو تعبير عن فرض تلك القيم والثقافات والأفكار والنظريات القائمة في المجتمع، التي تؤطر تصوراته تجاه الكون والإنسان والحياة، وبذلك فإنّ الفكر هو نتاج إنساني لابد من أن يعكس خصائص المنتج (الإنسان) ويعبر عن ظروف حياته ويجسد قيمه ومطالبه وأهدافه[3].

ثانيا: تعريف العقل[4] لغة واصطلاحا:

أ- **العقل في اللغة**: قال ابن منظور في لسان العرب: «العقل: الحجر والنهي، ضد الحمق، والعاقل هو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه»[1]. وأيضا: «العاقل من يحبس

1- علي أبو الخير، **المرجع السابق**، ص 28.

2- طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1414هـ/ 1994م)، ص 09.

3- العلواني، **المرجع السابق**، ص 09.

4- فالعقل قائد والدين مسدد، ولو لم يكن العقل لم يكن الدين باقيًا، ولو لم يكن الدين لأصبح العقل حائرًا. انظر: الراغب الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1981م، ص 124.

نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام ... وسمي العقل عقلا لأنّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحسبه»[2].

ب– العقل اصطلاحا: يقول العلاف: «العقل هو القوة على اكتساب العلم، وهو القوة التي يفرق بها الإنسان بين نفسه وبين باقي الأشياء، يقع التمييز بين الأشياء بعضها من بعض بواسطة العقل، والعلم الحسي إنما نسميه عقلا بمعنى أنّه معقول»[3]، بينما للجُبّائي تعريف آخر مختلف عما جاء به العلاف، يقول الجُبّائي: «العقل هو العلم ... وإنما العقل سمي عقلا لأنّ الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وإنّ ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله – أي البعير – عقالا لأنّه يمنع به»[4].

1– ابن منظور، **لسان العرب**، 11/458–459.

2– ابن منظور، **نفسه**، ص 459.

3– شريف الدين بن دوبه، **الفقه والفلسفة مقاربة فلسفية**، **مجلة متون**، جامعة طاهر مولاي، مج10، ع2، سعيدة–الجزائر، مارس 2017م، ص 42.

4– بن دوبه، **نفسه**، ص 42.

ثالثا: هل الفكر الفقهي والعقل الفقهي مصطلحين لمفهوم واحد؟

والحق أنّه يوجد تداخل بين الفكر والعقل يقوم تداخل آخر هو من صميم مفهوم "الفكر" نفسه: تداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، والفكر بوصفه مجموع هذه الأفكار ذاتها، وهو تداخل يشير بكل وضوح إلى أنّ هذا التمييز الذي نقيمه بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى، تمييز مصطنع تمامًا، مثلما هو مصطنع ذلك التمييز الذي كان الفلاسفة القدماء يقيمونه بين العقل والمعقولات إذ كانوا يعنون بـ "العقل" القوة المدركة وبـ "المعقولات" المعاني المدركة[1].

وعلى الرغم من اقتناعنا بأن الفكر وحدة لا تتجزأ، إذ ليست هناك قوة مدركة معزولة عن مدركاتها، فإنّ التمييز بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى ضروري لنا، وهو أنّنا حينما نلح على ضرورة هذا التمييز فنحن إنّما نصدر في ذلك عن اعتبارات منهجية ليس غير[2].

إنّ التداخل الصميمي بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى واقعة لا جدال فيها، وإذا أخذنا بعين الاعتبار واقعة أخرى لا جدال فيها كذلك وهي أنّ الفكر سواء بوصفه أداة للتفكير أو بوصفه الإنتاج الفكري ذاته، هو دومًا نتيجة الاحتكاك مع المحيط الذي يتعامل معه، المحيط الاجتماعي الثقافي خاصة[3]، سهل علينا أن نبين أهمية هذا المحيط في تشكيل الفكر كأداة ومحتوى معًا، وبالتالي أهمية خصوصية المحيط الاجتماعي الثقافي في تكوين خصوصية الفكر.

إذن فالتفكير بواسطة ثقافة ما، معناه التفكير من خلال منظومة مرجعية تتشكل احداثياتها الأساسية من محددات هذه الثقافة ومكوناتها، وفي مقدمتها الموروث الثقافي والمحيط الاجتماعي والنظرة إلى المستقبل، كما تحددها مكونات تلك الثقافة، وهكذا فإذا كان الانسان يحمل معه تاريخه، فكذلك الفكر يحمل معه آثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تشكّل فيه ومن خلاله.

أمّا عن العقل الفقهي، فقد أشار الأستاذ طاهر بن علي في مقاله عن العقل الفقهي النوازلي، والذي يمكننا الاستناد عليه هنا بأنّه: «... العقل الذي يمدّ حقول المعرفية في بحث الإنسان بكلّ

1- مُحَمَّد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، بيروت، لبنان، 2002م، 12/1.

2- الجابري، **نفسه**، ص 13.

3- الجابري، **نفسه**، ص 13.

المعطى من المعرفة العلمية الخالصة للفقه، والمعرفة الثقافية الخالصة للتفكير، والمعرفة الاجتماعية الخالصة للحياة، والمعرفة الاقتصادية الخالصة للحركة والعيش»[1].

من خلال هذا التعريف، يمكننا القول إنّ الأستاذ حصر العقل الفقهي في معارف علمية وثقافية واجتماعية واقتصادية خالصة، ما يعني بقاء العقل الفقهي محصورًا في حيز التفكير فقط، أو إصدار أحكام شرعية في مختلف الوقائع والأحداث المستجدة، فهو مصطلح لا يرقى أن يكون علما جديدًا أو فرعًا لعلم الفقه، ويبقى ينصبّ داخل أُطر الفقه، مقيدًا مهما علا درجة الاجتهاد فيه.

وإذا ما تكلمنا عن تجربة ابن تومرت فإنّه وصل فيها بين الفكر والعمل، فقد كان عالمِا بالدّين عقيدةً وشريعةً، متمثلًا لمطالبه في حياة الناس على مستوى التصّور وعلى مستوى السلوك[2]، إذ سعى إلى أن يكون ذلك العلم واقعًا في الحياة عقيدة وسياسة واجتماعًا واقتصادًا، ورأى أنّ ذلك السّعي إنّما هو جزء من الدّين، وإن كان بعض العلماء سلكوا مسلك الإصلاح والتّغيير على مستوى المفاهيم العقدية، أي أنّه تجاوز ذلك إلى التّغيير على مستوى الواقع المعيش في البيئة المغربية، وهذا ما نسميه فكرًا فقهيًا وليس عقلًا فقهيًا.

رابعا: تعريف الفقه الاسلامي

وللفقه كسائر العلوم ارتباطات بعلوم عديدة، ومعلومات كثيرة خارجة عن صيغته الأساسية، وليس الفقه وحده، بل كلّ العلوم تقريبًا هكذا، إذ تفترق في بعض الحقول، وتلتقي في حقول أخرى، ويكون مورد التقائها أساسيًا في أحد العِلمين، وثانويًا بالنسبة إلى العلم الآخر.

إذن فبمقدار ما يتعرّض المختصُّون في علم معيَّن إلى حقول ومسائل العلوم الأخرى، يكون تعرّضهم هذا ممّا وراء ذلك العلم، كأنّه بمنزلة المبحث الجانبي أو الثانوي فيه، وهذا لا يقتضي التقليل من أهميته على الإطلاق؛ وإنّما يعني أنّ لكلّ علم سيرًا مُعينًا خاصًا به، وحقولًا تقليديّة تخصّه، فإن اِلتفت الباحث فيه إلى أيّ جانب – أعني أي علم أو ثقافة أخرى – كان هذا بمنزلة

1– طاهر بن علي، **العقل الفقهي النوازلي في الأندلس خلال القرن الثامن الهجري – مقاربة معرفية لفكر ابن لبّ وتلميذه الشاطبي–**، **مجلة الواحات للبحوث والدراسات**، جامعة غرداية، مج10، ع2، غرداية– الجزائر، 2017م، ص 1036.

2– عبد المجيد النجار، **تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت**، **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، ط2، هيرندن، فيرجينيا، (1415هـ/ 1995م)، ص 131–132.

الخروج عن الصُّلب الأساسيّ للبحث في ذلك العلم، ومن هنا أمكن أن نصطلح عليه أنّه ما وراء ذلك العلم.

وعلم الفقه وهو العلم الذي يتكفّل ببيان الأحكام في الشريعة الإسلامية، والاستدلال عليها، يعتبر مُسيره الأساس هو ذلك[1]، يعني ذكر المسألة والفرض، ثم محاولة الاستدلال عليه من الكتاب والسّنّة، بما فيها القواعد الفقهية والأصولية، المستنتجة من ذينك المصدرين نفسيهما.

وإمعانًا منا في إيضاح الفكرة، والهدف الأساسي هو التعرض إلى ما سميناه "الفكر الفقهي"، وهي العلوم التي تدخل في عدد من مسائل الفقه ممّا هي ليست فقهية بطبيعتها، وإنّما تتدرج في علوم أو حقول خارجة عن الفقه، والتي نعتبر أنّها – مجازًا – جانبية وثانوية في الفقه، لأنّها تتضمّن التفاتًا من داخل الفقه، أو صُلب العلم إلى ما هو خارج عنه.

فالعلوم والمعارف البشرية تتوّلد أو تتحوّل وتنمو في ظروف إنسانية واجتماعية خاصة، وهذه القاعدة تنطبق على جميع العلوم، سواء الشرعية المحضة أو العلوم التي يكون مصدرها الأديان والشرائع.

وهذه القاعدة تقع وفق هذه الآلية، إذ تنمو العلوم أولًا، ومن ثم تتولّد منها فروع علمية جديدة، وبعبارة أخرى أنّ العلوم تتولّد من بعضها، فمثلًا المسلمون عرفوا القرآن والسّنّة، وأخذوا بالتفكير والتأمل فيهما، وهذا التفكير والاهتمام تأطّر بمرور الزمان بنظام علمي حمل عنوان "العلوم القرآنية" و"علوم الحديث"، وهذان العلمان تطورا بنفس هذه القاعدة حتى قسّموا العلوم القرآنية إلى أربعة عشر فرعًا، وعلوم الحديث إلى أربعة فروع[2].

فهل علاقة الفقه بالعلوم غير الدينية فكر فقهي؟ وهل يمكن اعتبار هذا الفكر الفقهي علما نابعا ومتشكلا من علوم عدة متداخلة فيما بينها؟

لا بُدّ أن نعرف أنّ ارتباط الفقه بسائر العلوم يمكن بيانه من جانبين: الأول، من جانب علم المعرفة، بمعنى أنّ الفقه هو علم بشري والمعارف البشرية مرتبطة ببعضها، وهذا الأمر يعود إلى معرفة

1– مهدي مهريزي: **إطلالة على فلسفة الفقه**، **مجلة الفكر الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع18، 19، الأردن، 1999م، ص 85.

2– مهريزي، **نفسه**، ص 85.

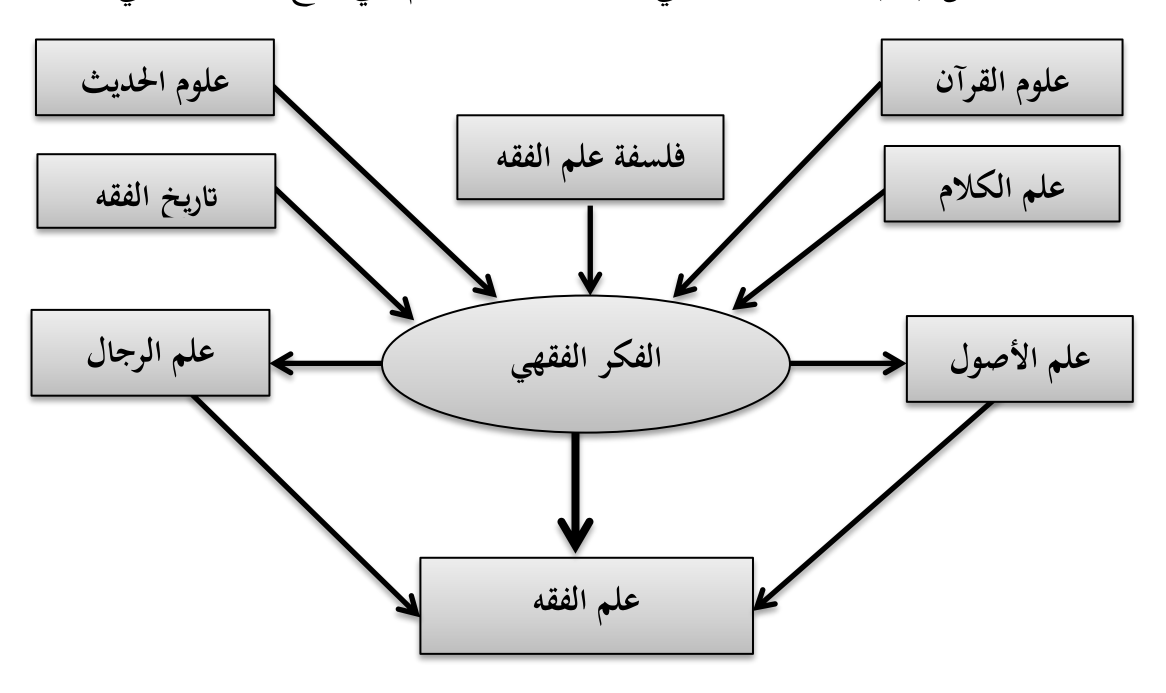
الاجتهاد، والثاني، من جانب المعرفة المسبقة، والمقصود العلوم التي يرتبط بها الفقه، وتبيان مكانة العلوم الخارجة عن الفقه.

وإنّ ما يترتب على هذا ما يلي[1]:

- تحديد مقدمات الفقاهة والاجتهاد.
- تحديد مستوى الترابط والتبادل المعرفي.
- تعيين حدود العلوم المتداخلة مع الفقه.

ويبدو لي أنّه بالإمكان توضيح علاقة الفقه بالعلوم الأخرى من خلال المخطط الآتي، والذي يبرز أنّ الفكر الفقهي يشير إلى معنى حرية الفكر بضوابط إسلامية طبعًا، والذي يُراد بها الدراسة الخارجية للفقه بعيدًا عن قيود دائرة الفقاهة، وبما أنّ الفكر الفقهي يرتبط – من ناحية أخرى – بمجموعة من العلوم ويستفيد منها، أو هو بعبارة ثانية، مختارات من العلوم الأخرى يقوم بتنظيمها في إطار منسجم، ولذا يجب القول: إنّ أسلوبه تركيبي عقلي.

الشكل (**01**): مخطط توضيحي للتداخلية بين العلوم التي تنتج الفكر الفقهي[2].



1– مهدي مهريزي، **المرجع السابق**، ص 99.

2– من إعداد الطالبة الباحثة.

والمراد بالتركيبي، أنّ نظرته شمولية لمجموع وكلّيّة الفقه، والمراد بالعقلي، أنّه قائم على أساس التعقل[1]، وبعبارة أخرى أنّ كونه تركيبيًا يعني أنّه ليس تحليليًا وتجزيئيًا، وكونه عقليًا يعني أنّه ليس نقليًا، فإنّ الفكر الفقهي يقع ضمن فصيلة العلوم ذات النظرة الكُليّة والعقلية.

خامسا: الفكر الفقهي وفلسفة الفقه

شاع تداول مصطلح "فلسفة العلم" في كثير من المعارف الإنسانية والاجتماعية وإضافة إلى الصرف، ولا نعني به في هذا السياق التعبير عن مقاصد المعارف المبحوثة، إذ اختار بعض الباحثين التعبير عن مقاصد هذه المعارف بعنوان فلسفة المسائل المبحوثة، وقد كُتب بهذا العنوان كثير من الكتب والبحوث منها على سبيل المثال لا الحصر:

- فلسفة الصوم.
- فلسفة الزواج.
- فلسفة التشريع في السياسة والحكم.

وقد كان واضحا منذ البداية أنّه ليس من أهداف "فلسفة الفقه" دراسة "مقاصد الفقه"؛ فليس مقصودنا بحثه وفق الدلالة المشار إليها في المؤلفات والبحوث الآنفة الذكر، بل نرمي بها إلى الحديث عن موضوع مختلف تماما ومتميّز عنه تمام التميّز، أي موضوعٌ يبحث "نظرية المعرفة الفقهية" فيصبح بذلك علم جديد اسمه "فلسفة علم الفقه" بمعنى "نظرية المعرفة الفقهية"، كما أنّ جُهدنا في هذا السياق يختلف عما كتبه بعض الأساتذة تحت عدة مسميات مختلفة مثل "ضوابط المعرفة"، ذلك أنّه يشمل موضوع المنطق بأسلوب قريب منه، بل يكاد أن يكون نسخة منه.

أمّا إذا تحدثنا عن الفلسفة فهي ذلك التفكير الإنساني الذي يبحث عن حقائق الأشياء، وعن ماهياتها وعللها القصوى، إنّ موضوع الفلسفة عام وكلي بحيث لا يمكن أنْ نقتصر بحثها في موضوع معين، فموضوعها هو مجموع الموضوعات، إذ هي تبحث في الوجود والإنسان والمجتمع والتاريخ، والعالم والكون والزمان والمطلق، والفلسفة أنواع ودرجات فهي تختلف وتتعدد بحسب

1– مهدي مهريزي، **المرجع السابق**، ص 86.

اختلاف وتعدد الموضوع المبحوث فيه، وداخل الموضوع الواحد يمكن أن نجد هناك فلسفات[1].

ولذلك نجد أنّ «العلم الجديد يُبتنى على فلسفة تقوم على مبدأ استنتاج الأشياء بعضها من بعضها الآخر»[2]، كما أنّ محتوى العلم يُؤلَّف انطلاقًا من أصالة الحقيقة، وأصالة الذهن، وأصالة العمل، في آنٍ واحد معًا، وهذه الأبعاد من المعرفة تُشكّل أُسسًا أساسية لفلسفة العلم والمعرفة التي تُبنى على الأمر الذهني ...

وفلسفة علم الفقه[3] نموذج معرفي جديد ظهر في الحقول الشرعية لأسباب معينة، منها ما يرتبط ببحث الأخلاق التطبيقية، والذي يصدق على المتغيرات الثقافية، ودورها في تغيير الفتوى في المجال الفقهي، وقد تنبه العلماء الأوائل لهذه المسألة، منهم الإمام القرافي (ت684هـ)، والشاطبي (ت790هـ)، فالمتغيرات حقيقة وواقع اجتماعي ينبغي مراعاته، في استنباط الحكم الفقهي، أو القاعدة القانونية التنظيمية، ولهذا نجد في الفقه تأصيل نظري، وعملي للسلوك البشري[4].

وفلسفة علم الفقه التي تقوم بدور يقترب من الوظيفة التي تقوم بها فلسفة العلوم، والتي تبدأ بالمتابعة التاريخية للمسائل، والأحكام الفقهية، فالتغير في الفتوى، ليس إلّا تغير في سلم القيم الأخلاقية، إذ نجدها تعكس بشكل صريح نسبية القيم في الواقع الحالي، فالأخلاق الجديدة تعبير، واصطلاح جديد فقط لمسائل قديمة، تضمنها التراث الفقهي، فالنوازل والمستحدثات في لغة الفقهاء ليست إلّا إشارات تفيد ما وجدت من أجله الأخلاق التطبيقية، أو الفلسفة الأخلاقية المعاصرة[5].

1- لكحل فيصل، **من التاريخ إلى فلسفة التاريخ قراءة في المفهوم والتصور**، **العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا**، جامعة ابن خلدون، مج1، ع1، تيارت- الجزائر، جانفي 2018م، ص 78.

2- مُحَّد مصطفوي، **فلسفة الفقه، دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2008م، ص 26.

3- إنّ فلسفة علم الفقه لا تدخل في عملية الاستنباط الفقهي بصورة مباشرة، بل يراقب تلك العملية عن قرب، وترصد خطوات الأصولي والفقيه، واحتكاك أصول الفقه والمعارف الأخرى في عملية الاستنباط، وتُفسر تلك الخطوات وتقوِّم العملية بأكملها، وتناقش مباديها ومبانيها مناقشة علمية ونقدية.

4- شريف الدين بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 42.

5- ابن دوبه، **نفسه**، ص 42.

ولهذا نجد راهنية الحضور الفلسفي في الفقه مسألة واجبة، لأنّ الفقيه غير قادر على إدراك ذاته من خلال ذاته، فأي علم يقتضي قراءة خارجية له، فالفلسفة الفقهية أو فلسفة علم الفقه تقرأ الفقه كعلم، ومستجداته بعين خارجية، وموضوعية ومتعالية، فالانتماء المذهبي مثلا قد يعيق الفقيه في إصدار أو استنباط الحكم الفقهي، والتي تنطبق على سائر المذاهب الفقهية، فالمدرسة المالكية لها مبادئها، ومسلماتها، وأدواتها المفاهيمية، يقتضي التسليم بها، وبلوغ نتائج لازمة وضرورية[1].

ونفس الحال ينطبق مع المدارس الأخرى، لهذا وجب على الحقل الفقهي استثمار أدوات خارجة عن سياقاته في فهم مسلماته ونتائجه، ففقه الفلسفة ينهج الأسلوب النقدي في التعاطي مع المسائل، من أجل بيان المنطلقات، والمؤثرات المضمرة في القضايا الفقهية، والفحص النقدي يفضح الأوهام بملكية الحقيقة عند المجتهد في الفقه، وامتلاك الآليات النقدية يحيل الفقيه إلى الفلسفة بشكل لازم.

كما نجد أنّ البحث في نجاعة الفقه، وقدرته على تجاوز الرهانات العلمية والتقنية مسألة تندرج ضمن فلسفة علم الفقه، وليس في الفقه، فالتخصص في علم معين، لا يمنح المشروعية في إصدار الأحكام الفقهية، فالعلم لا يقِّيم نفسه، بل تكون المراجعة من قبل فقيه متمكن من النقد الفلسفي[2]، فالواقع أغنى من النظرية، وتطبيق الفتوى يكشف عن نجاعة الفتوى وحجيتها، أو بطلانها.

إنّ ما نريد أن نعنيه بفلسفة الفقه هو إخضاع النص الفقهي في مفاهيمه وأدواته النظرية والإجرائية لمسلك النظر الفلسفي من منطلقين رئيسيين:

- **أولهما:** كون الفلسفة – لا موضوع لها – بمعنى أنها قابلة للانتقال إلى كل مناحي الشأن الطبيعي والإنساني دون تمييز، فالفلسفة تتغذى من الحقول المعرفية الأخرى تتجدد وتنمو من خلال تغيير مجالات اهتماماته وميادين انطباقها[3].

1- ابن دوبه، **المرجع السابق**، ص 42.

2- مُحَّد مصطفوي، **المرجع السابق**، ص 13.

3- مصطفوي، **نفسه**، ص 16.

- **ثانيهما**: إذا كانت الفلسفة هي فن اختراع المفاهيم، فإنّ المفاهيم متعددة ومنتشرة في الحقول المعرفية الأخرى، والأساس في المبحث الفلسفي هو ضبط البنية التصورية لهذه المفاهيم واخضاعها للنهج الإشكالي التساؤلي[1].

ومن هذا المنظور يتعين الإقرار بأن تمديد النهج الفلسفي للمباحث الفقهية لا يزال في خطواته الأولى، ولا يمكن أن نعتبر محاولات البناء الفلسفي للنظرية الأصولية من تجلياته وتعبيراته، كما أنّه أدق في المسعى والمسلك من المقاربات الجريئة لتأسيس فلسفة دين معاصرة في الحقل الإسلامي[2].

إنّ السؤال عن ماهية فلسفة الفقه، هو سؤال فلسفي كما أنّه سؤال تاريخي، وهو سؤال يطرحه المبتدئ في الفلسفة كما يطرحه المجتهد فيها[3]، ولمعالجة هذا السؤال لا بُدّ على الأقل أن نتجاوز ثلاث عتبات قبل الولوج إلى موضوع الفكر الفقهي، فعند تحليلنا لمصطلح "الفكر الفقهي"[4] يتبادر إلى أذهاننا أنّ موضوعه هو الفقه، وهو المعني بالتحليل حصرًا.

ولكننا من الناحية المنطقية نكون أمام ثلاث تشكيلات فكرية كل منها تحمل شُحنة معرفية، سواء كانت لغوية بحتة، أو تاريخية اكتسبتها كل تشكيلة من خلال تراكمات فكرية ومنهجية خلال صيرورتها التاريخية وهي: الفلسفة بِعَدِّها الناظِرَة والمتأملة في علم الفقه، وعلم الفقه بِعَدِّه موضوع النظر والتأمل من طرف الفلسفة، ثم إنّ الفكر الفقهي بوصفه ذلك المركب الناتج من الاصطلاحين، وهذا التركيب يتجلى في علاقتين أساسيتين هما:

- أنّ الفكر الفقهي يعني أنّ لكل فكر فلسفة داخله، أو خاصة به يُدَرِّسُها؛ أي أنّ لكل فكرًا فقهيًا عقلًا فقهيًا ينطلق من فلسفة ما، ويتجسد في واقع اجتماعي خاص، والفكر الفقهي يتقاطع مع كثير من المفاهيم الأخرى القريبة منه أو البعيدة عنه، سواء كان التقاطع جزئيًا بوجهٍ من الوجوه أو شاملًا بالتّمام، كعلم التصوف وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، ومما سبق نطرح

1- مصطفوي، **المرجع السابق**، ص 16.

2- مصطفوي، **نفسه**، ص 13.

3- منير تواتي، **مدخل إلى النّظر الفلسفي للدّين**، **مجلة دراسات إنسانية واجتماعية**، جامعة محمّد بن أحمد، مج10، ع2، وهران- الجزائر، مارس 2021م، ص 60.

4- تسمية الفكر الفقهي من ابتكار العقد الراهن لم يتداولها الدارسون إلاّ في السنوات الأخيرة.

هذه الإشكالية: **على أي أساس يُمكن أن يكون علم الفقه موضوعًا للنظر الفلسفي (الفكري) ؟**

- أن فلسفة علم الفقه بالمعنى الذي نقصده هي جانب من المبحث الفلسفي يناقش الموضوعات الفقهية في جوانبها الثلاثة الرئيسية القيم والتشريعات والخطاب، ويمكن تعريف فلسفة علم الفقه كما قال مُحَّد مصطفوي بأنه: «الحقل المعرفي الذي يتخذ من الفقه موضوعا له، فيبحث حول مبادئ وأسس القضايا الفقهية بحثا نظريا وتحليليا، ويبين دور العلوم والعوامل المختلفة في عملية الاستنباط الفقهي بنظرة تاريخية»[1].

سادسا: الفكر الفقهي وأصول الفقه

معلوم لدى الباحثين في أصول الفقه[2] أنّه يُمثل أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل لها، من جهة الجملة لا من جهة التفصيل، ويشمل موضوعه أحوال الأدلة الموصولة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها على وجه كلي، ويرمي هذا العلم إلى تحصيل ملكة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية بغرض الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية، فكانت مسائله باحثة في أحوال الأدلة المبحوث عنها[3].

وهكذا يدرس علم الأصول القواعد الممهدة للاستنباط، ولا يعالج ما يتصل بعملية الاستنباط من خلفيات ومبادئ، وإن المهمة المفترضة لفلسفة الفقه لا تنصب على تنقيح قواعد الاستنباط، والتنقيب عن دليلها وحجتها، مثلما هي وظيفة أصول الفقه، وإنما يذهب هذا العلم إلى ما وراء

1- مصطفوي، **المرجع السابق**، ص 13.

2- وهو علم عرفه الرازي في المحصول بأنه: «مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها». انظر: فخر الدين الرازي، **المحصول من علم الأصول**، 94/1. وعرفه البيضاوي بقوله: «معرفة دلائل الفقه إجمالا وكيفية الإستفادة منها وحال المستفيد». انظر: ناصر الدين البيضاوي (ت951هـ)، **منهاج الوصول**، مطبعة مُحَّد علي صبيح، ميدان الأزهر، مصر، 1969م، ص 01.

3- عبد الجبار الرفاعي، **من أصول الفقه إلى فلسفة الفقه**، **جريدة المدى الثقافي**، إلكترونية، ع409، السبت 11 جوان 2005م. أيضا: عمار جيدل، **نظرية المعرفة الفقهية أو فلسفة علم الفقه**، **مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية**، جامعة بن يوسف بن خدة، مج02، ع01، الجزائر، 2006م، ص 15.

تلك القواعد ويعالج قضايا أبعد مدى ممّا تتحرك في حدوده القواعد الأصولية[1]، كما ألمحنا لذلك فيما سبق.

ويبدو أنّ دمج فلسفة علم الفقه بعلم الأصول تارة، وبالمقاصد تارة أخرى[2]، نجم عن عدم اتضاح المجال الخاص لهذا العلم ومدياته، فإننا لا ننكر وجود صلات عضوية وثيقة بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة وفلسفة علم الفقه، خاصة إذا لاحظنا أنّ علم الأصول هو المحضن الذي توالد في فضائه هذان العلمان[3]، إلاّ أنّ نشأة العلوم في التاريخ تكررت فيها حالة ولادة علوم متعددة من رحم علم واحد يمثل الأم لها.

كما في ولادة علم الفقه في أحضان علم الحديث، وعلم الأصول في أحضان علم الفقه، وهكذا ولد علم المقاصد في أحضان علم الأصول، مثلما يولد الآن علم فلسفة الفقه في سياق علم الأصول أيضًا، غير أنّ فلسفة الفقه تستدعي مكوناتها من علوم أخرى أيضًا، مثل فلسفة الدين، وعلم الكلام القديم والجديد، وعلم التفسير والهرمنيوطيقا[4]، والعلوم الألسنية وغيرها[5].

أمّا مهمة فلسفة علم الفقه فإنها تقع خارج هذا المجال، لأنّها مهمة معرفية (إبستمولوجية) واجتماعية (سوسيولوجية)، فهو لا يُؤَمِّن للفقيه عناصر وأدوات الاستنباط، بل لا يساهم في إنتاج الفقه مثلما هي مهمة علم الأصول، وإنما يتمحور دور فلسفة علم الفقه في تفسير وبيان مضمون الفقه، وتشريح عملية تكوين الفقه، وتحليل نسيجه الداخلي، واكتشاف ما يرقد وراءه، بمعنى أنّه بينما تتولى أدوات علم الأصول وقواعده بناء الفقه، تصف لنا فلسفة علم الفقه أثر ما قبل تلك

1- مهدي مهريزي، **مدخل إلى فلسفة الفقه**، تر: حيدر نجف وآخرون، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، (1423هـ/ 2002م)، ص 07.

2- إنّ مثل هذا الخلط لا تسوغه المبررات التي ذُكرت في محلها، لأن فلسفة علم الفقه علم لا يلتقي مع أصول الفقه ومقاصد الشريعة إلّا في إطار لقاء الفقه مع هذين العلمين، بل إنهما أقرب للفقه منهما إلى فلسفة الفقه. انظر: عمار أبو رغيف، **الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه**، دار الفقه للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، (د.ت)، 1/23-24.

3- عبد الجبار الرفاعي، **المرجع السابق**.

4- يعتبر الحداثيون الهرمنوطيقا الجواب الفلسفي عن جدلية العلاقة بين النص والواقع، لأنّها أسلوب لفهم الفجوة التاريخية بين الواقع المعيش وواقع النص.

5- الرفاعي، **نفسه**. وأيضا: مهريزي، **إطلالة على فلسفة الفقه**، ص 99.

الأدوات والقواعد في أداء الفقيه واستنباطه[1]، وتسعى لمعاينة صيرورة الفقه ومختلف العوامل المؤثرة في تشكيله.

ومع هذا كله فإنّ علم الأصول لم يُلبِّ متطلبات الفقه، ومكان "فلسفة علم الفقه" خالٍ، لأنّ الفقه يتحرك على أساس أصول موضوعة، وعلم الأصول بتقبله لذلك يهتم بتبيين آلية عمل الفقه، وبعبارة أخرى أنّ فلسفة علم الفقه تتصف بصفة الحرية (الانفتاح أو الاجتهاد) التي يتصف بها الفكر الفلسفي (الحرية)[2]، فكما أنّ الفلسفة تقوم ببحث ونقد المسلمات في العلوم الأخرى، فإنّ فلسفة علم الفقه تقوم – أيضًا – بنقد فرضيات الفقه، بل حتى فرضيّات علمي الأصول والرجال.

ومما سبق تبين أنّه ليس من مقصود هذا العلم تقويم القيمة المعرفية للمنتج الفقهي بصفته معرفة، كما ليس بمقدوره تقويم نفسه بنفسه، فيراجع العلم مكوّناته ومبادئه المؤسسة له، فضلًا عن عجزه على استيعاب الظروف – الفكرية والتربوية والاجتماعية والسياسية – المساهمة في تنشئة الفقيه وصقل مواهبه وتحديد شخصيته، إضافة عن الاكراهات المفروضة على الإفتاء أو الاختيار الفقهي، بهذا لا يمكن أن يكون درس الأصول بديلًا عن فلسفة علم الفقه أو يُستعاض عنه كبديل عن التأسيس للفكر الفقهي (فلسفة علم الفقه).

وما دام ليس بمقدور أصول الفقه أن يكون بديلًا عن "فلسفة علم الفقه" فمن الأولى أن لا يكون الفقه بديلًا، ذلك أنّه يتناول المسائل الفرعية الجزئية ولا يشمل تمحيص الخلفية المعرفية من حيث كونها معرفة.

وبناء على هذه التعريفات مجتمعة حول المصطلح المركب، فقد عرف الأستاذ نوار بن الشلي الفكر الفقهي أنّه: «يراد به إعمال الفقيه إمكاناته العقلية بغية تحليل وتفسير وتركيب المعارف الفقهية التي تقررت الأحكام فيها سلفا، أو هو نتاج حركة العقل في الأحكام العملية التي تقررت من قبل»[3].

1- مهريزي، **إطلالة على فلسفة الفقه**، ص 99.

2- مهريزي، **نفسه**، ص 99.

3- نوار بن الشلي، **الوجيز في الفكر الفقهي**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، مصر، (1441هـ/ 2019م)، ص 20.

وبسبب حداثة هذا العلم لا يوجد له إلى الآن تعريف مُحدد كاصطلاح، ولم تُحدد مسائله وموضوعاته، ولا يُوجد في هذا المجال شيء مُدوّن سواءٌ كان كتابًا أو مقالةً، بل إنّ مصطلح "الفكر الفقهي" لم يُستخدم، وبمقدار تفحصي فإنّه لا يوجد إلاّ ما كتبه الأستاذ نوار بن الشلي في كتابه الذي يحتوي على مجموعة من المقالات، ذُكر لأول مرة بشكل واضح لا يعتريه الغموض، حيث وجدت عنوانًا بارزًا "من فلسفة الفقه إلى الفكر الفقهي".

أمّا مسوغات توظيف مصطلح (الفكر الفقهي) بديلا عن (فلسفة الفقه) حسب ما كتبه الأستاذ بن الشلي، فلأن حقيقة هذا الفن هي أفكار ومقولات لأصحابها عن الفقه ومعرفة تدور حول (مادة الفقه الإسلامي)، وليست أحكاما عملية، ولأنه مصطلح شائع لم نر من أنكره، وهو متسق مع مسمى الفقه من حيث أنّه فهم علماء الأمة للشريعة فيجري عليه الخطأ، وليس كل فهم يطابق واقع الحال، ولأن النقص مستول على جملة البشر، فكل البشر خطاؤون، وخير الخطائين التوابون[1].

كما يمكن تصور التعارض والتناقض بين آراء الفقهاء وفهومهم، وهو مشاهد معلوم في مصنفات الخلاف وموسوعات النوازل، وهو الداعي للمقارنة والترجيح، وكل ذلك يستدعي إضافة (الفكر) إلى (الفقه) لا إلى الشرع، فلا يصح بحال أن يقال: (الفكر الشرعي)، لأنّ الشريعة مصدرها الوحي وهي معصومة من الخطأ، فلا يجوز اعتقاد الخطأ فيها أو النقص، لأنّ النبي ﷺ المبلغ عن ربه ما أوحى إليه، منزه عن الخطأ، وقد عصمه ربه وتكفل بحفظ الكتاب، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى۝ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى۝﴾ [النجم: 3-5]، وقد اكتملت قبل موت النبي ﷺ، فلا يجوز الزيادة عليها ولا النقصان منها كما لا يجوز نسخها أو تغييرها[2].

وعلى هذا فإنّ دراسة الفكر الفقهي في فترة معينة من فترات الزمن تعني: «تتبع الجهود العقلية التي بذلها المتخصصون من علماء الفقه الإسلامي، بالتأمل والتدقيق والنظر العميق، للوصول للأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، وما يعرض لكل المسلمين أفرادا وجماعات ومجتمعات من

1- نوار بن الشلي، **من فلسفة الفقه إلى الفكر الفقهي**، **مجلة الشهاب**، جامعة حمه لخضر الوادي، ع06، الوادي- الجزائر، مارس 2017م، ص 115.

2- بن الشلي، **نفسه**، ص 116.

قضايا ومشكلات تتجدد بتجدد الحياة وتطور البيئات والثقافات، كما تتبع الدراسة نتائج تلك الجهود مع مقارنتها بجهود سابقهم في كل الجوانب، كالمناهج التشريعية التي انتهجوها، والمذاهب الفقهية التي اتبعوها أو استحدثوها»[1].

كما تنظر الدراسة تأثر الفكر الفقهي بالفلسفات المختلفة والفكر المغاير، وتتبع مواطن الاجتهاد والتقليد ... إلى غير ذلك، ممّا يفيد في تصوير جوانب الفكر الفقهي ورجاله تصويرا سليما، وسيكون زمن دراستنا المقارنة بين فترة الموحدين والزيانيين.

وهذا الموضوع لا يتطرق إلى موضوعات الفقه، وتاريخه ومسائل علم أصول الفقه، وإنما يناقش علم الفقه والأصول وتاريخ التشريع الإسلامي من جهة أخرى، ليكشف عن حالة هذا العلم في حقبة زمنية من التاريخ، وذلك بالتعرف على البيئة العامة المغربية زمن الموحدين والزيانيين، ومعرفة أعلام الفكر الفقهي، والمؤلفات فيه، مع دراسة تحليلية منهجية لفكرهم الفقهي وبيان النتائج والآثار.

إنّ "فلسفة الفقه الإسلامي" من الكلمات التي تتردد في مصنفات الفقه المعاصر، وإنّ المتتبع لما كتب عن حقيقة هذا الفن يدرك الغموض الذي يكتنفه، والخلط بين مباحثه ومباحث فنون قريبة منه، من مثل مقاصد الشريعة، بل عده بعضهم مرادفا لأصول الفقه[2].

وإلى جانب الخلط بين هذه الفنون وإدخال ما ليس منه فيه، فقد اعترض بعض الباحثين المعاصرين على اسم "فلسفة الفقه" أو "فلسفة الشريعة"، وعلى إضافة كلمة "فلسفة" إلى أي فن أو علم من علوم الإسلام، ممّا يستدعي النظر في هذا الاعتراض وفي الأساس الذي دعا إليه[3].

والتأمل في استعمالات "فلسفة الفقه"، وفي الكتابات التي عنيت بها، أنّ الأولى منها استعمال "الفكر الفقهي"، لذلك عمدت إلى بيان حقيقته والغاية منه، وأوردت بعضا من المصنفات التي وضعت فيه، وإن لم يسمها أصحابها بذلك، إذ ذاك طبيعة العلوم تنشأ أولا ثم توضع

1- نوار بن الشلي، **الوجيز في الفكر الفقهي**، ص 21.

2- بن الشلي، **نفسه**، ص 21.

3- بن الشلي، **نفسه**، ص 22.

الاصطلاحات والنسب بين أفرادها[1].

يذهب بعض الباحثين إلى أنّ المقصود بفلسفة العلم: «هي تلك الدراسة التي تتناول قضايا العلم بالتحليل المنطقي، ففيلسوف العلم يتناول مفاهيم العلم التي قد ترد في الصياغة العلمية، ويقوم بتحليلها لإبراز الجوانب المتعددة لها، والمعاني المستخدمة لها، ويتناول أيضا الطرق التي يتبعها العالم في الوصول إلى نتائجه، ويقوم بتحليل هذه الطرق، ليبين حدودها وشروطها وأبعادها المختلفة، وهكذا»[2].

وبناء على هذا المفهوم لفلسفة العلم فإنّه بإمكاننا أن نقول: إنّ المقصود بفلسفة علم الفقه هو تلك الأقوال والمفاهيم التي تكتب عن الفقه الإسلامي ولا تكون جزءا منه، أي إنها ليست فروعا أو أحكاما عملية، بل هي مفاهيم متعلقة بالفقه من مثل قضية تجديد الفقه، ومسائل التمذهب، وطرق تحصيل الملكة الفقهية، وأمثال هذه القضايا ذات الصبغة التنظيرية دون أن تكون بحد ذاتها نظرية فقهية عامة[3].

ومصدر الفكر الإسلامي الفقهي يُلتمس من القرآن الكريم، واستدلّلنا على ذلك بما كتبه جورجي زيدان في كتابه آداب اللغة العربية قائلا: «وتأثير القرآن في أخلاق أهله ومعاملاتهم القرآنية اليومية والبيئية، لا يخلو من التأثير في عقولهم وقرائحهم وآرائهم فالصيغة القرآنية أو الإسلامية تظهر في مؤلفات المسلمين، ولو ألفوا في الفلسفة أو الطب أو الفلك أو الحساب أو غيرها من العلوم الرياضية والطبيعية، فضلا عن العلوم الإسلامية والشرعية والآداب ... »[4].

ولقد كان الفكر الإسلامي الفقهي قادرا على الحياة دائما، وعلى التخلص من النظريات التي تحاول أن تفسد جوهره، فقد حارب في فترات نموه، التقليد الأعمى والجمود، وقد عاش دائما واقعية الحياة، واستطاع أن يتجدد وأن يجتهد متخلصا من قيود التقليد، وقد أعطت النماذج

1- بن الشلي، **المرجع السابق**، ص 22

2- شريف الدين بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 43.

3- بن دوبه، **نفسه**، ص 43.

4- جورجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012م، ص 27. وأيضا: أنور الجندي، **من منابع الفكر الإسلامي**، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، (1386هـ/ 1967م)، ص 123.

المتعددة لمفاهيمه وقيمه وقدرة المفكرين المسلمين من فقهاء وأئمة، قدراته على ملابسة أحوال العصور وتعرف حاجات الناس، وإيجاد حلول إيجابية تقدمية حية لكل حالة مقدرين تطور الزمن وتغير البيئات[1].

فالفكر الإسلامي الفقهي يمثل خطا موحدا متصلا، عماده الإنسان وبناء كيانه النفسي والمادي معا وإيجاد حلول لمختلف قضاياه ومشاكله[2].

إنّ محاولة إعطاء تعريف لأي مفهوم بما فيها الفكر الفقهي، يمكن أن يعتبر بمثابة محاولة القيام بمهمة خطيرة، والفكر الفقهي غير دارج بهذا المصطلح إلاّ أنّنا نجده بمصطلح فلسفة الفقه، والذي لم يُعطَ تعريف متفق عليه من طرف المفكرين أو الفلاسفة، فما بالك بالتعريف الواحد والمجمع عليه، حتى أنّ تعريفه باعتباره النظر العقلي أو التفلسف حول الفقه لا يلقى رضا وموافقة الكثير منهم، وذلك راجع للاختلاف حول طبيعة كل من الفقه والفلسفة، فكيف يكون بالمركب بينهما وهو فلسفة الفقه، والأكثر من ذلك الفكر الفقهي.

ينبغي أن لا نسرف في التوقعات، ذلك أنّ هذا العلم لما يزل في طور الولادة، فلم تتضح حتى الآن تمام مرتكزاته، وتقنن سائر قواعده، وتصاغ جميع أدواته، وتستبين كافة معالمه وحدوده، وليس ممكنا أن نقطف ثمرة علم في مثل هذه المرحلة، لا سيما إذا ما لاحظنا الالتباس الذي يكتنف رؤية بعض الباحثين المهتمين ببيان معالم وأُسس هذا العلم الذي لم يُكتب فيه إلاّ دراسة وحيدة.

ومما سبق وحسب الكم المتضارب في كثير من المواضع حول اصطلاحات ومسميات الفكر الفقهي والعديد المختلفة والمقاربة له، فإنّ التعريف الذي توصلنا إليه:

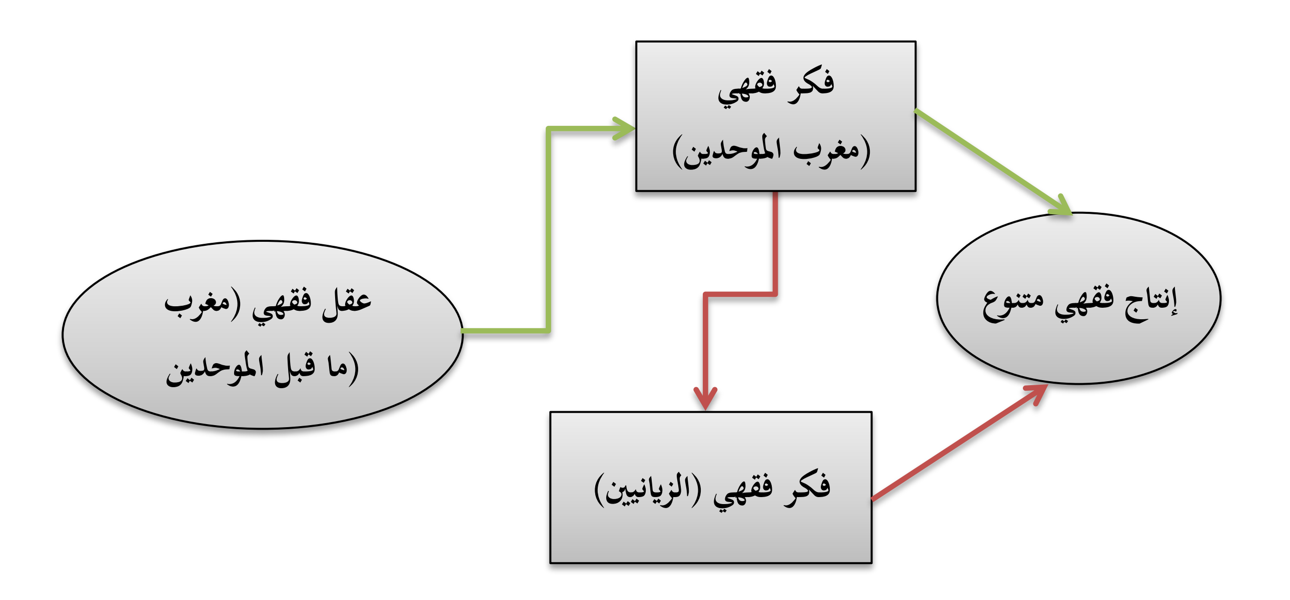
"الفكر الفقهي فكر تراكمي، شأنه شأن العلوم الوضعية والعقلية، يستمد مفاهيمه ومادته من الواقع الْمُعاش، من خلال منظومة مرجعية تُشكّل إحداثياتها الأساسية من محدداتها الثقافية ومكوناتها، ذات مهمة معرفية (إبستمولوجية) واجتماعية (سوسيولوجية)، يبحث عن حقيقة الهوية التاريخية والاجتماعية (باعتبار الفقه ظاهرة ذات هوية تاريخية واجتماعية) عبر صيرورتها، ولا ينحصر في فترة خاصة".

1- أنور الجندي، **المرجع السابق**، ص 128.

2- الجندي، **نفسه**، ص 128.

والفكر الفقهي علم كفيل بإحداث منعطف في التفكير الفقهي، من خلال محاولات إعادة النظر في العلوم الموروثة، وإعادة بنائها بما يتفق مع مرحلة تاريخية بعينها والذي هو (الإبداع الإيجابي) شمل فترة (الموحدين)، ومرحلة (الإبداع السلبي) والذي شمل فترة (الزيانيين)، ويتحكم في هذا الانعطاف التكوين المعرفي للفكر الفقهي الذي يضم (النص، الفقيه، والواقع).

الشكل (02): مخطط توضيحي لإبراز تعريف الفكر الفقهي خلال عهد الموحدين والزيانيين.[1]



↱	انعطاف إيجابي (معارف جديدة "انفتاح" + اجتهاد + المنهج النقلي والعقلي) (فكر فقهي مبدع)
↲	انعطاف سلبي (انحصار المعارف + تقليد + المنهج النقلي) (فكر فقهي مقلد)

1- من إعداد الطالبة الباحثة.

المبحث الثاني: مواضيع الفكر الفقهي الإسلامي

الفكر الفقهي علم يتشكل، وهو كأي علم جديد في طور التكوين والصيرورة والولادة تتنوع الاجتهادات في تحديد معالمه، وبيان حدوده، وتشخيص موضوعه، واكتشاف منهجه[1]، فلا بُدّ أن يصوغ هذا البحث رؤية أولية تُضيء بعض أبعاد هذا العلم، والتي سعى الباحثون على وجه النُدرة للإلمام بشيء من ملامحه العامة تحت عدة مسميات أخرى عن مسمى الفكر الفقهي، وإيضاح علاقته بالعلوم الشرعية، وخاصة أصول الفقه، والفقه ذاته، وما يترقب أن يُسهم به الفكر الفقهي في تنمية علم الأصول، وتطوير عملية الاستدلال الفقهي.

ومن المعلوم أنّ تسمية "الفكر الفقهي" لم يتداولها الدارسون بهذا الاصطلاح إلّا في العقد الراهن، إلاّ أنّه من وجهة نظري الخاصة، وبعد الاطلاع الكثيف على المسميات المختلفة لهذا المصطلح؛ والغور في فهمها وإدراكها ما رأيت أقرب منه من مُسمى "فلسفة علم الفقه"، خاصة محاولة منّا تجاوز هذا المسمى واستبعاده عن مجريات هذا البحث، فكان التطابق بين ما توصلت إليه من أفكار أكثر ممّا اختُلف فيه، حيث وجدت ما كان من تفكير أول الأمر، بل وأعمق وأدق، وكذلك التوجه نحو أفق جديد، للوصول لمفهوم أدق نوعا ما.

ومن الموضوعات التي يهتم بها هذا العلم: التعرف على أهداف الفقه، والمساحة التي يستوعبها الفقه، ومصادر الفقه، وعلاقته بالزمان والمكان، والتأثير المتبادل بين الفقه كعلم وبقية العلوم الأخرى، وأثر الظروف التاريخية في تطور تجربة الاستدلال الفقهي، ومناهج تفسير النصوص، والاطار المعرفي للفقيه وتأثيره في الاستنباط، وفي اختلاف الفقهاء وتنوع الفتاوى، أي اكتشاف أثر الرؤية الكونية والثقافية الكلامية والفلسفية والثقافية العامة للفقيه في كيفية استظهاره للكتاب والسّنّة وفهمه للنصوص[2].

وبذلك تتخطى فلسفة علم الفقه وظيفة علم الأصول المتعارفة والتي تتلخص في تأمين العناصر المشتركة في عملية الاستدلال الفقهي واستنباط الأحكام الشرعية، إلى دراسة الخلفيات التي تسبق هذه

1- يتفق هذا التعريف وتعريف "فلسفة علم الفقه" للباحث مهدي مهريزي، إلّا أنّني وضعت اصطلاح "الفكر الفقهي"، وهذا راجع للاتفاق الحاصل والكبير بين معنى المسميين. انظر: مهدي مهريزي، **مدخل إلى فلسفة الفقه**، ص 17.

2- مهريزي، **نفسه**، ص 17.

العناصر، وتوجه آليات استخدامها في الاستنباط، وبتعبير آخر إنّ فلسفة الفقه تنقلنا إلى "ما وراء أصول الفقه" و"ما وراء الفقه" فتقودنا إلى آفاق ممتدة، وتمنحنا رؤية معمقة تبصرنا بما يكتنف فهم النصوص وتحديد مدلولاتها من عوامل، وما يوجه كيفية تعاطي أدوات الاستدلال الفقهي برمتها[1].

إنّ فلسفة علم الفقه تضع بين يدي الفقيه عناصر جديدة خارج دائرة الاستنباط مدة طويلة، لأنّها كانت مستترة وراء العناصر المتداولة في الاستدلال الفقهي[2].

ومن أمثلة القضايا التي يبحثها الفكر الفقهي – وليست فقهًا بالمعنى الاصطلاحي للفقه–:

- البعد الأخلاقي للنصوص.
- جهود إصلاح الفقه.
- مسائل التمذهب والمذهبية والتقليد وغلق باب الاجتهاد فهذه مسائل فكرية لا هي بقواعد ولا أحكام مع أهميتها في الدرس الفقهي.
- أثر الفقيه وتأثيره وتأثره بعصره.
- صنعة الكتابة الفقهية ومقوماتها ... إلخ[3].

ومن الموضوعات التي يجب أنْ يبحث في إطارها الفكر الفقهي هي علاقة الفقه بالعلوم الاجتماعية كالحقوق والاقتصاد، وعلاقة الفقه بالعلوم العقلية والتجريبية، كما أنّ علاقة الفقه بالزمان إحدى الموضوعات المهمة، لأنّ مهمة الفقه هي إدارة شؤون الإنسان، ومن جهة أخرى أنّ جوهر القوانين الدينية هو الثبات وعدم التغيّر[4]، وأنّ حل هذه المعضلة يتأتّى من خلال بيان علاقة الفقه بالزمان.

وباعتبار الاجتهاد حركة فكرية تبدأ من نقطة وتنتهي إلى نتائج، وهذه الحركة الفكرية لها مجالات ومقارنات ونتائج، والنظر إلى الاجتهاد بهذه النظرة الواسعة وتقويمه على هذا الأساس هي معرفة الاجتهاد.

1- مهريزي، **مدخل إلى فلسفة الفقه**، ص 18.

2- مهريزي، **نفسه**، ص 18.

3- نوار بن الشلي، **الوجيز**، ص 21.

4- مهريزي، **مدخل إلى فلسفة الفقه**، ص 19.

والفقهاء والأصوليون في بحوثهم يتعرضون إلى بعض أجزاء تلك الحركة، ولا يبحثون الاجتهاد بصفته حركة فكرية في حياة الإنسان، وفي نطاق المجتمع الإنساني بجميع مستلزماتها ومقارنتها، وهذه الرؤية الخارجية تظهر مسيرة الاجتهاد وتساعد على تقنينه، والموضوعات التي يمكن أن تبحث في هذا المجال فيُمكن ذكرها كالتالي[1]:

- تأثير النظرة الكونية للفقيه على الاستنباط.
- تأثير العُرف الديني للفقهاء على الاستنباطات الشخصية للفقيه.
- تأثير الأعراف والعادات الاجتماعية على الاستنباط.
- تأثير علوم المجتهد غير الفقهية على الاستنباط.

إذ يعتبر الاجتهاد جزءا مهمًا من مباحث الفكر الفقهي، والنظرة إلى المعرفة الفقهية بوصفها ليست بحثا في "تاريخ الإفتاءات" وفقه السوابق الإفتائية فقط، إنّما في فهم الحاضر فهمًا علميا وتوصيفه موضوعيا، وتحديد أحكام السلوك المعاصر على أي مستوى كان، وإن الاستنباط ليس ممارسة ناتجة عن تحليل مكونات المشهد التاريخي، إنما هو محاولة الإفادة من الواقع تحليلا[2].

ومن عقل الفقيه ومعرفياته ضبطًا للموضوع واستكشافا من النص، ومن النص تحديدا للمضمون القانوني، ومن المنهج لتحديد المسلك للوصول إلى الحكم الشرعي، لذلك فإنّ الاعتبار الصحيح أنّ الفقه: من حيث هو ممارسة علمية يلزم أن تحصل بفكر منظم بالظواهر الاجتماعية، والمعرفية، قانون (الحراك الاجتماعي) [3].

وطالما أنّ الحراك المجتمعي يعيش ظروفه وبواعثه المتغيرة تغيرا سريعا فهو متغير فيلزم في أقل الافتراضات أن يكون الفقه بمستوى التغيرات الحضارية، فإطلالته على الماضي يجب أن تكون من خلال الحاضر، وتوقعاته المفترضة للمستقبل ويلزم أن تكون من خلال الواقع الذي يعيشه المجتمع[4].

1- مهريزي، **إطلالة على فلسفة الفقه**، ص 105.

2- شريف الدين بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 43.

3- عبد الأمير كاظم زاهد، **فلسفة الفقه – التكوين المعرفي ومركب إنتاج المعرفة الفقهية–**، **مركز دراسات الكوفة، ع22، الكوفة، 2011م**، ص 16.

4 –كاظم زاهد، **نفسه**، ص 16.

وهنا يجب أن لا يفهم أنّ المراد من العقل أن ينأى عن طبيعة التفكير الفقهي المرتبطة بالنص لكن المراد في أنّ الجهد الفقهي من حيث كونه ظاهرة نصية يجب أن لا يغادر العقلانية، وأن لا ينفرد العقل بالقرار الفقهي، لمجرد كون الفقه ناتج حضارة نص، فمن الضروري أن يلتزم بالعودة إلى النص المؤسس لهذه الحضارة ولأنّه مرجعية هذه الحضارة بعمقها وشموليتها ليستطلع الموقف منها سواء أكان استطلاعا مباشرا أو استنطاقا للنص[1].

لكن بالاستعانة بدور العقل وعلاقته بالنص وأثر هذه الثنائية في إنتاج الأحكام[2]، فالفكر الفقهي علاقة اتساقية متوائمة بين كون العقلانية مدخلا لفهم النص أو شريكا للنص أو أنّه الرديف المتفق مع النص دائما في النتائج.

من خلال هذا المنطلق يمكننا القول إنّ تجسيد ابن تومرت لبناء دولة الموحدين اتخذ هذا المنهج الذي استلزم منه معايشة الواقع الاجتماعي في فترة حكم المرابطين، ومسايرة التغيرات وفق منهج عبارة عن مزيج غير متجانس، لإقامة ثورة فقهية وإن كان المشروع عقيديا بالنسبة لهذه الشخصية التي تكاد أن تجمع كل مميزات الفكر الإسلامي الفقهي، والذي جمع فيه كل ما يمكنه للوصول إلى توقعاته المفترضة والتي تحققت في بناء دولة وفق أفق متعالية المراس، وتحقيق دعوة دينية علمية سياسية لم يسبق لها مثيل في البيئة المغربية.

وبعد تحقق كل هذه المواضيع التي يشملها الفكر الفقهي عامة والتي حددناها في ما يلي:

- الإبداع الفقهي في فترة زمنية ما.
- أعلام الفكر الفقهي وانتاجهم.
- التطابق والتنافر بين الفقهاء والسلطة.
- الفكر الفقهي وتأثيره في المجتمع (نوع التأثير).
- القضايا الكبرى المتداولة.

1- حمادي هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: بومدين بوزيد، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران- الجزائر، (2012-2013م)، غ. منشورة، ص 98.

2- عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني**، سينا للنشر مع الانتشار العربي، ط1، لندن- بيروت- القاهرة، 1998م، ص 77.

خلاصة الفصل:

من خلال الدراسة المتأنية لفكر ابن تومرت وجدت – بفضل الله – أنّ أفكاري تتوافق مع ما كتبه مُحَّد عابد الجابري في كتابه "نحن والتراث"[1]، حول القطيعة المعرفية[2] التي أحدثها ابن تومرت في تطبيق فكره على المغرب الإسلامي واقعًا، حيث يقول الجابري إنّ القطيعة أربعة أنواع، أمّا التي تنطبق على فكر ابن تومرت منفردا فهي كما يلي:

- القطيعة مع القراءة السلفية للتراث.
- القطيعة بين مفكر وآخر في التراث.
- القطيعة بين حقل معرفي وآخر في التراث[3].

والذي نستدله من مصطلح الابستمولوجيا والذي نجده يدل على مفهومين:

- **الأول:** التخلي في المختبر عن المعرفة التقليدية الشائعة، والأخذ بالمعرفة العلمية الموضوعية القائمة على التجربة والبرهان.
- **الثاني:** القطيعة بين الأنظمة المعرفية في تاريخ العلم، والنظام المعرفي هو مجموعة المفاهيم والمقولات وطرائق التفكير التي تمكننا من حل المشكلات أو التواصل إلى معرفة جديدة ترقى حياة ذلك المجتمع، فعندما يصل النظام المعرفي الذي نستخدمه إلى طريق مسدود، ولا يستطيع معالجة الإشكاليات التي تواجهنا، لا بُدّ من تغيير الزاوية التي ننظر منها إلى الأشياء، أي التخلي بوعي تام عن ذلك النظام المعرفي القديم وتبني نظام معرفي جديد، يستطيع التعامل مع

1- للمزيد انظر: مُحَّد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط6، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 1993م، ص 363.

2- إنّ مصطلح "القطيعة المعرفية" ظهرت على يد الفيلسوف العالم الفرنسي "غاستون باشلار" حيث يقول الجابري: «إنّ أول من استعمل هذا المفهوم هو فيلسوف فرنسي غاستون باشلار، وقد كانت النظرة السائدة قبله أنّ العلم ينمو بالاتصال، مثلما تنمو الشجرة أو الجسم ... لكن باشلار حين درس العلم يتبين أنّ العلم لا ينمو بالاتصال، وإنّما عبر قطائع أي انفصالات». انظر: مُحَّد عابد الجابري، **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1991م، ص 289.

3- الجابري، **نفسه**، ص 290.

الإشكاليات التي عَجَّزت النظام المعرفي القديم من التعامل معها، فالتطور العلمي لا يتوقف على التراكم الكمي فحسب بل على آليات التفكير الجديد أيضًا.

القطيعة بين مفكر وآخر في التراث: أنّ «الفلسفة العربية التراثية وجهان: محتوى معرفيًا ومضمونًا ايديولوجيًا، فالمحتوى لهذه الفلسفة هو فن معظمه مادة معرفية متينة غير قابلة للحياة، أمّا المضمون الإيديولوجي، فهو يحي على مرّ الزمن في صور مختلفة»[1].

القطيعة مع القراءة السلفية للتراث: القطيعة التي دعا إليها: «ليست القطيعة مع التراث بل القطيعة مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث»[2].

كما تسود نظريتان أساسيتان في مجال تطور العلوم والمعارف المتصلة بها: **أولًا**: نظرية التراكم المعرفي الكمي المبني على فكرة الاتصال في العلم، **ثانيًا**: نظرية الخلق والإبداع المبنية على فكرة الانفصال عن ماضي العلم (القطيعة المعرفية)[3].

القطيعة بين حقل معرفي وآخر في التراث: ينبغي أن نؤكد في البداية أنّ "تنظيم المعرفة" وتحديد موقعها، والتفكير في العلاقة بينها وبين المتغيرات المعرفية الأخرى هي من صميم وظائف فلسفة العلم، ولا يدخل ضمن مباحث العلم نفسه.

كل منهج يصدر عن رؤية ولابُدّ: إمّا صراحة وإما ضمنا، والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالًا سليمًا مثمرًا ... الرؤية تؤطر المنهج، تحدد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصححها.

المجال التاريخي لفكر معين، إنّما يحدد بشيئين اثنين:

- الحقل المعرفي الذي يتحرك فيه هذا الفكر، والذي يتكون من نوع واحد ومنسجم من "المادة المعرفية" وبالتالي الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات، منهج، رؤية ...

1- حمادي هواري، **المرجع السابق**، ص 102.

2- الجابري، **نحن والتراث**، ص 20.

3- لا معنى للقطيعة المعرفية في المعارف التي تعتمد على مركزية "النص".

- المضمون الإيديولوجي الذي يحمله ذلك الفكر، أي الوظيفة الايديولوجية (السياسية الاجتماعية) التي يعطيها صاحب أو أصحاب ذلك الفكر لتلك المادة المعرفية.

ولكي نحدد نوع العلاقة التي تقوم بين هذين المحددين للمجال التاريخي لفكر معين، وبالتالي نوع الروابط التي يجب إقامتها بين الفكر والواقع، لا بُدّ من التأكيد هنا على أنّ الإشكالية النظرية تُؤسس وحدة الفكر هي أساسًا إشكالية معرفية، بمعنى أنّها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين، وبالتالي فهي تظل قائمة ما دامت الشروط المادية والإبستيمولوجية التي تؤسس ذلك الحقل المعرفي قائمة.

أمّا المضامين الايديولوجية التي توظف فيها المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي، وداخل نفس الإشكالية فهي لا تخضع للتناقضات المعرفية، بل لتناقضات وصراعات أخرى (ايديولوجية) تجد أصلها ومنبعها لا في درجة تطور المعرفة وجهازها، بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور، وبما أنّ المعرفة لا تساوق – بالضرورة – في نموها تطور المجتمع، فإنّ المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي اللذين يحملها فكر واحد ليس من الضروري أن يكونا متساوقين، أي درجة واحدة من التطور، بل غالبًا ما يكون أحدهما متقدمًا والآخر متخلفًا[1].

وبعبارة أخرى إنّ الانتماء إلى نفس الإشكالية وإلى نفس الحقل المعرفي لا يعني بالضرورة الانخراط في نفس الايديولوجيا، ولا توظيف المادة المعرفية التي يقدمها ذلك الحقل المعرفي في أغراض ايديولوجية واحدة بل أنّ ما يحصل في كثير من الأحيان هو أن تحمل المنظومة المعرفية الواحدة، بل الفكرة الواحدة مضامين إيديولوجية مختلفة[2].

فيمكننا أن نجزم أنّ عهد الموحدين حقق فكرا فقهيا متميزا ومنفردا، ليس بإنتاجاته الفقهية المختلفة فقط، وإنّما في نقطة الانعطاف التي غيرت مجرى التاريخ المغربي في فترة وجيزة، وتقييم مدى نجاح هذا الفكر الفقهي تبرزه زخامة الإنتاج الفقهي المغربي المتنوع، كما تبرزه فترة ما بعد الموحدين (الزيانيين)، وفصول هذا البحث تُفصّل تفصيلا جزئيات هذه المواضيع التي يدرسها الفكر الفقهي في فترتين متمايزتين ومتفاوتتين.

1- الجابري، **نحن والتراث**، ص 370.

2- الجابري، **نفسه**، ص 371.

الفَصلُ الأَوَلُ

أطوار الفقه الإسلامي وعلاقته بعلم الكلام والفلسفة والتصوف في بلاد المغرب الإسلامي

- **المبحث الأول:** أطوار الفقه الإسلامي
- **المبحث الثاني:** علاقة الفقه بعلم الكلام
- **المبحث الثالث:** علاقة الفقه بالفلسفة
- **المبحث الرابع:** علاقة الفقه بعلم التصوف

الفصل الأول: أطوار الفقه الإسلامي وعلاقته بعلم الكلام والفلسفة والتصوف في بلاد المغرب الإسلامي

تمهيد:

من المعلوم أنّ القرون الثلاثة الهجرية الأولى قد عرفت بذل كافة الجهود الفكرية لبناء التكوين الثقافي العربي الإسلامي في مختلف الحقول المعرفية، فقد بُذلت جهود واسعة لبناء الفقه الإسلامي، ووضع علم الحديث وقواعده، وفهم القرآن الكريم وتفسيره، وجمع اللغة وكشف أسرارها، وتقعيد النحو، ووزن الشعر وتركيبه، وتدوين التواريخ، واستجلاب الفلسفة وعلوم الطب والفيزياء والكيمياء وما إلى ذلك من التخصصات التي أصبحت تُعرف بالعلوم النقلية والعقلية في الملّة الإسلامية.

ومن الظواهر الفكرية التي تستوقف الباحث لمسار التراث الإسلامي في تطوره التاريخي هو ذلك التداخل القائم بين العلوم التي نشأت في هذا التراث، حيث أنّ العلاقة التداخلية والتكاملية كانت هي السّمة البارزة والغالبة على جميع العلوم، ولا جُرم أنّ التقدم الفكري والثقافي مرتبط بعلم الكلام والفلسفة، فإذا كان هذان العلمان ناضجين ومزدهرين، دل على أنّ الأمّة مزدهرة بثقافتها، وناضجة في فكرها، والعكس يقال.

وكان لاعتماد العقيدة الموحدية على العقل أثر في تحرير الفكر الذي رانت عليه أدران الجمود والتحجر المفروضين من طرف فقهاء المرابطين، وتجلى هذا التحرر في النشاط العلمي الهائل الذي عرفه العصر، فلم تعد هناك علوم محظورة وأخرى يمكن الاشتغال بها، كما كان الشأن فيما قبل، بل لقد شجع الموحدون تدريس الأصول والكلام والفلسفة حتى أنّ الأندلسيين – المتقدمين في هذه العلوم– صاروا يرحلون إلى المغرب لدراستها بفاس، وقد اشتهر في هذه العلوم[1]:

1- عبد الرحمان كريب، **الأثر الحضاري للمذهب المالكي في المغرب الأوسط من القرن (5هـ/ 11م) إلى القرن (9هـ/ 15م)**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي الوسيط، إشراف: بلعربي خالد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، (1437- 1438هـ/ 2016- 2017م)، غ. منشورة، ص 37.

- الفندلاوي أبو عبد الله مُحَمَّد الفاسي (ت596هـ) صاحب أرجوزة في الأصول.
- ابن الحصار أبو الحسن علي بن مُحَمَّد الخزرجي الإشبيلي الفاسي (ت611هـ) له كتاب "البيان في تنقيح البرهان" وأرجوزة في علم الكلام.
- ابن الإشبيلي علي بن مُحَمَّد الأندلسي (ت567هـ) كان يعلم الأصول والكلام بفاس.
- ابن عدي أبو الحجاج يوسف بن عبد الصمد الفاسي (ت614هـ)، كان إمامًا في علمي الأصول والكلام.
- أبو الحسن الإشبيلي الذي كان يدرس "أعزّ ما يطلب" وعلم الكلام بمراكش.
- السلاجي أبو عمرو عثمان بن عبد الله الفاسي (ت564هـ) صاحب "العقيدة البرهانية في التوحيد".
- المكلاتي أبو الحجاج يوسف الفاسي (ت626هـ) الذي ألّف كتاب "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول"[1].

1- عبد الرحمان كريب، **المرجع السابق**، ص 37، 38.

المبحث الأول: أطور الفكر الفقهي

درج الباحثون في تاريخ الفقه الإسلامي[1]، على تقسيم حياة التشريع إلى أدوار متعددة، تبعا لتطوره من بناءٍ وتأسيسٍ، فانتشارٍ وتفريعٍ، فازدهارٍ وتوسيع، وجمودٍ وتقليد، إلى نهضةٍ وتجديد، أو تبعًا للعصور التي عرفها كل دور حسب الأحداث السياسية والاجتماعية، التي كان لها التأثير العميق على سير الفقه، وإذا كانت اجتهادات الباحثين قد خصّت بلاد الإسلام عموما، فإنّ خصوصية بلاد المغرب والأندلس تقتضي تقديم مقارنة ومقاربة لهذا الشكل ببلاد المشرق.

كما ذهبت الدراسات إلى أنّ بلاد المغرب تأثرت بالتطور الحاصل بالمشرق وتابعته أولًا بأول، وأنّ التشريع مرّ بمراحل مختلفة، هي نفسها التي كانت بالمشرق، من حيث المصادر[2]، خصوصًا وأنّ نفس الدراسة تثبت بأنه رغم هذا التأثر، فإنّ التطور ببلاد المغرب تميز بالبطء والتأنّي، بحكم بعد المسافة[3].

ولذلك كان تقسيم الباحثين لهذه الأدوار مختلفا باختلاف مناهجهم في الكتابة، فمنهم من قصّرها على ثلاثة أدوار، ومنهم من يراها أربعة، ومنهم من عدّدها خمسة[4]، أو ستة، بل لقد أوصَلها بعضهم إلى سبعة أدوار[5].

1- أمّا الفقه في الاصطلاح الشرعي، فهو: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المأخوذة من أدلتها التفصيلية، ويراد بالأحكام الشرعية العملية في هذا التعريف خطابات الشرع الحكيم المتعلقة بأفعال العباد الحسية من فعل أو ترك والمتضمنة بيان تصرفات الناس من الصحة والفساد والبطلان والوقف والنفاذ واللزوم». انظر: الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تح: مُحَمَّد مُحَمَّد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1421هـ/ 2000م)، 24/1. وأيضا: شمس الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت1004هـ)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان، (1404هـ/ 1981م)، 31/1. وأيضا: أبو بكر بن السيد مُحَمَّد شطا الدمياطي (1302هـ)، **حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، (1418هـ/ 1997م)، 21/1.

2- إبراهيم بحاز، **القضاء في المغرب الإسلامي من تمام الفتح حتى قيام الخلافة الفاطمية**، جمعية التراث، ط2، الجزائر، (1427هـ/ 2006م)، ص 444.

3- إبراهيم بحاز، **نفسه**، ص 429.

4- انظر: مُحَمَّد سلام مدكور، **المدخل الفقه الإسلامي**، دار الكتاب الحديث، ط2، القاهرة، مصر، 1996م، ص 59-115.

5- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 40-48.

والمراعَى في تقسيم هذه الأدوار إنما هو من المميزات الغالبة، والحالة العامة التي تكون عليها تلك الفترة من تاريخ الفقه وأهله[1]، كما أنّ الظاهرة تفاوتت من المشرق إلى المغرب والأندلس وهو ما سنلاحظه لاحقًا، وقد اخترت تقسيم الفقه إلى ستة أدوار وهي:

أولا: طور النشأة والتأسيس:

وهو يمثل عصر النبوة، حيث كان الرسول ﷺ في هذا الدور هو المرجع الوحيد لمعرفة الأحكام الشرعية، فكان الفقه في هذا العصر هو فقه الوحي فقط، تتنزل فيه الأحكام الشرعية على النبي ﷺ بلفظها ومعناها (أي القرآن)، أو بمعناها فقط (أي السّنّة)، يقوم النبي ﷺ بتبليغها للناس، فكانت هذه المرحلة نشأة الفقه الإسلامي وتأسيسه، واكتمال مصادره الكبرى وهي القرآن والسّنّة النّبويّة[2].

وتنقسم الشريعة الإسلامية في هذه المرحلة إلى حقبتين تاريخيتين متكاملتين هما:

- **الحقبة المكية**: ابتدأت مع بداية الرسالة المحمدية وانتهت مع بداية الهجرة النّبويّة، ومدتها تزيد عن اثنتي عشرة سنة، وتهدف إلى الإقناع بمبادئ الدين الإسلامي الجديد، أي ترتكز على قضايا العقيدة والإيمان.
- **الحقبة المدنية**: ابتدأت مع بداية الهجرة وانتهت بوفاة الرسول ﷺ، ودامت أزيد من تسع سنوات، ومن أهم الخصائص الموضوعية للآيات القرآنية الأحكام التشريعية المنظمة لحياة المسلمين، من زواج وطلاق وإرث وغيرها من الأحكام[3].

يقول الباحث مصطفى الزرقا: كان الفقه في هذا العصر واقعيا، فإنما كان الناس يبحثون عن حكم الحوادث، ويسألون عن وقوعها أو يتناقضون فيها فتعالَج بالحكم الذي تقتضيه الشريعة، ولم تكن الحوادث تفترض افتراضا ... ولم يترك رسول الله ﷺ لأصحابه فقها مدونا، بل جملة من الأصول

1- بدران أبو العينين، **تاريخ الفقه الإسلامي**، دار النهضة، لبنان، (د.ت)، ص 35. وأيضا: إلياس دردور، تاريخ الفقه الإسلامي، دار ابن حزم، ط1، لبنان، (1431هـ/ 2010م)، ص 17.

2- عبد الكريم زيدان، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، دار عمر بن الخطاب، مصر، (د.ت)، ص 108.

3- مُحَّد أحمد سراج وأحمد فرج حسين، **تاريخ الفقه الإسلامي**، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1999م، ص 43-44. وأيضا: مُحَّد سلام مدكور، **المرجع السابق**، ص 62.

والقواعد الكلية، والأحكام الجزئية ثابتة في القرآن وفي السّنّة، ولكنها على أكمل ما يتصور مرونة وعموما واستيعاب المفاهيم ...[1].

ثانيا: طور التطور والازدهار:

وهو يمثل عصر الخلفاء الراشدين إلى سقوط الدولة الأموية، وبدأ هذا الدور بوفاة الرسول ﷺ في العام الحادي عشر للهجرة، وامتد إلى منتصف القرن الأول الهجري، إذ تعتبر هذه المرحلة تمهيدية لتدوين الفقه الإسلامي[2]، ذلك أنّ الفقهاء بعد وفاة النبي ﷺ واجهوا وقائع وأحداثا لم يكن لهم بها عهد في حياة النبي ﷺ، نتيجة للحروب التي وقعت وما نتج عنها من قضايا وعلاقات بين المسلمين وغيرهم في أثناء الحرب وبعدها.

كذلك الفتوحات الإسلامية وما ترتب عنها من اتصال المسلمين بأهل تلك البلاد، ولكل بلد أعرافه وعاداته ونظمه، كل ما أدى إلى ظهور مسائل وقضايا جديدة تستلزم معرفة حكم الله فيها، فكان لابد من الاجتهاد والقياس[3]، وهو ما قام به الصحابة حيث اجتهدوا في هذه المسائل فربما اتفقوا وربما اختلفوا في حكمها، فظهر بذلك المصدر الثالث من مصادر الفقه وهو الإجماع[4].

وعلى نهج الصحابة في الفقه واستنباط الأحكام سار التابعون من بعدهم، لأنّهم تلقوا عنهم، إلّا أنّ دائرة الاختلاف بين الفقهاء بدأت تتسع، حيث تمايزت مناهج الاجتهاد، وظهرت مدرستان هما قطب الاجتهاد في هذا الدور، أعني مدرسة الحديث ومدرسة الرأي.

والشيء البارز الذي يتميز به هذا العصر يتعلق بمصادر الفقه أكثر ممّا يتعلق بالفقه نفسه، وهو أمران:

1- مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، دار القلم، ط2، دمشق، سوريا، (1425هـ/2004م)، 150/1.

2- صرموم رابح، **منهج النقد في الفقه الإسلامي، المذهب المالكي أنموذجا، دراسة تحليلية**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، إشراف: الأخضر لخضاري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة، وهران، الجزائر، (2014-2015م)، غ. منشورة، ص 46.

3- **القياس**: عرفه الآمدي في المعنى اللغوي بأنه التقدير. أمّا اصطلاحا فقسمه إلى قياس العكس وقياس الطرد، وعموما هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، مع إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما، وقد قدم الآمدي شرحا وافيا لهذا الأصل. انظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 231/3.

4- عبد الكريم زيدان، **المرجع السابق**، ص 118.

- **الأول:** استعمال الرأي والقياس بصورة بارزة، في استخراج الأحكام لما لم يسبق من الحوادث بسبب مواجهة الاجتهاد.
- **الثاني:** تولد الإجماع إذ كان منهاج الخليفتين الأولين أبي بكر الصديق وعمر الفاروق رضي الله عنهما جمع الصحابة في الحوادث، واستفتاءهم، والعمل بما يتفقون عليه[1].

وفي هذه المدة تَكَوّن خزين من الفقه الذي استفاد منه المسلمون يقول مُحَمَّد أبو زهرة: «كانوا يتركون الحديث ثبتت صحته، ويفتون بآرائهم، وقد ادّعوا ذلك على عمر رضي الله عنه، بل ادّعوا عليه أنّه كان يترك بعض النصوص من القرآن الكريم معتمدًا في ذلك على رأيه، أو أخذًا بالمصلحة، وذلك خطأ وقع فيه من لم يمحّصوا الحقائق، فما ترك أحد من الصحابة نصًا لآرائهم أو المصلحة يرونها، وأن المصالح التي تفي الصحابة بالأخذ بها لم يكن فيها إبعاد النص، بل كانت تطبيقا حسنًا للنصوص، وفهمًا سليمًا لمقاصد الشريعة من غير انحرافٍ، ولا مخالفة نص من نصوصها»[2]. وفي الحقيقة كان الصحابة يتفاوتون في فهم النصوص وهذا الذي وقع عندهم على ثلاثة أمور:

- بيان النصوص وتفسيرها.
- القياس على الأشباه والنظائر التي لم يختلفوا فيها.
- الاجتهاد بالرأي استنباطا من روح الشريعة[3]، وهذا هو الذي يسمى فيما بعد بالمصالح المرسلة[4] والاستحسان[5].

1- مصطفى أحمد الزرقا، **المرجع السابق**، 173/1.

2- مُحَمَّد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ت)، 237/2.

3- مُحَمَّد سلام مدكور، **المرجع السابق**، ص 78.

4- **المصالح المرسلة:** أي المطلقة التي لم تتقيد بنص يدعو إلى عدم اعتبارها. انظر: مُحَمَّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية**، جامعة الكويت، ط1، الكويت، 1973م ص287.

5- إن أصل الاستحسان في جزء كبير من تطبيقاته ينطوي على تفادي ما يتحقق من جراء تطبيق النص من تداعيات، لذا يعدل المجتهد من دليل جلي إلى دليل خفي، إن الاستحسان يعبر عن فقه قائم على احترام الاستثناء. انظر: أبو الحسين البصري (ت436هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، 295/2.

وفي هذه المرحلة كان الاختلاف فيما بين الصحابة جعل مهمة الفقهاء شاقة، وحفّزهم على الجد والتوفر على العلم لتلخيص الأحكام الفقهية، وتقديمها نقية من الشوائب جهد الاستطاعة، وبهذا بدأ الفقه يستقل وينحاز إلى جانب منفرد بعلمائه وأئمته[1].

ويتصل بهذا أنْ وجِدت نزعتان[2] في الفقه الإسلامي:

- نزعة تنتهي ناحية الرأي، والاجتهاد، والتوسع في ذلك، بحثا وراء علل الأحكام، وقد عُرف أصحابها بأهل الرأي وتمثل بالاتجاه إلى الرأي منهم عمر بن الخطاب ﷺ، ومن نحا منحاه من الصحابة، كعبد الله بن مسعود ﷺ ومن تبعهما ممن يقدرون النظر والفكر ويتعمقون في تعرف أغراض الشريعة الإسلامية.
- نزعة تقف عند النص، ولا تتعمق في البحث وراء العلل وقد عُرفوا بأهل الحديث وقد تمثل هذا الاتجاه في زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ﷺ، وأمثالهما ممن وقفوا عند دلالة الألفاظ مع مراعاة معانيها وما تهدف إليه تدرعا في الورع وخوفا من الوقوع في الزلل[3]، وفي هذا العصر تم تدوين القرآن الكريم في مصحف واحد.

ثالثا: طور التأسيس والاختصاص:

ويبدأ في منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الثاني الهجري عصر التابعين، وهذا الدور يعد المرحلة التأسيسية في الفقه، حيث استقل فيه علم الفقه، وأصبح اصطلاحًا خاصًا به، وفيه تكونت المدارس الفقهية والمذاهب الاجتهادية[4].

اِسْتُعمِل علم الفقه، وأصبح اختصاصا يقصر العلماء جهودهم عليه، وتكونت المدارس الفقهية، والاجتهادات المسماة بالمذاهب، وهذا هو المرحلة التأسيسية في الفقه، ولم يكن الفقه في هذا العصر شاذا عما سبقه بل كان امتدادا له، لأنّه عصر التابعين وقد أخذوا علمهم وطريقة

1- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 43.

2- مُحَّد أحمد سراج وأحمد فرج حسين، **المرجع السابق**، ص 86. وأيضا: مصطفى أحمد الزرقا، **المرجع السابق**، 174/1.

3- مُحَّد أحمد سراج وأحمد فرج حسين، **نفسه**، ص 86. وأيضا: الزرقا، **نفسه**، 174/1.

4- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 43.

نظرهم عن الصحابة الكرام ﷺ، فكانوا ينظرون في الكتاب والسّنّة ويجتهدون فيما عدا ذلك، ناظرين إلى علل الأحكام والمصالح والمفاسد[1].

فقد عاش هذا العصر أمورا لم يعشها من سبقهم منها: كثرة الأحداث، والواقعات[2]، فقد اتسعت رقعة العالم الإسلامي، وكَثُرت الفتوحات، ومن ناتج ذلك كثرة المسائل[3] والتي لا بُدّ فيها من حكم إمّا بنص أو استنباط.

وأهم ما ميزها من أحداث قيام كيانات سياسية مخالفة للخلافة بالمشرق، بعد أن فرّ المعارضون لسياسة بني أمية وبني العباس إلى بلاد المغرب، والتي يمتد مجالها الزماني من بدايات الفتح إلى حدود 140هـ، وهي تعتبر مرحلة التكوين بالنسبة للمغرب الإسلامي، كما وقع الامتزاج بين العرب الفاتحين والبربر، حيث اعتمدت مذهبيات مخالفة سواء فقهيًا مثلما جرى ذلك بتأسيس دولة بني أمية بالأندلس سنة (138هـ/ 756م)، أو فقهيًا وعقديًا بقيام دولتي بني رستم وبني مدرار سنة (140هـ/ 758م)، ودولة الأدارسة سنة (172هـ/ 789م)[4].

ومنها كذلك انتشار الصحابة والفقهاء في هذه الأمصار، ممّا أدى إلى صعوبة جمع وجهات النظر، والنظر الجماعي للمسألة كما كان ذلك في عصر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ومنها أيضا أنّ لكل بلد من الأحوال والعادات، وطرق المعيشة ما يختلف به عن البلد الآخر، ممّا لزم من ذلك مراعاة هذه الاختلافات، إمّا بالنظر إلى المصالح والمفاسد ونحو ذلك، فكان كل بلد يأخذ ممن يثق في هذا البلد ويقول بقوله ويدع الآخرين[5].

1- مُحَمَّد أبو زهرة، **المرجع السابق**، 246/2.

2- **الواقعات**: هي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين. انظر: مُحَمَّد أمين عبد العزيز عابدين (ت1252هـ)، **رد المحتار على الرد المختار**، تح وتع: عادل أحمد عبد الموجود وعلي مُحَمَّد معوص، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة خاصة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2003م، 70/1.

3- **المسائل**: وهي المستجدات الطارئة على المجتمع، والتي لا يوجد نص تشريعي مباشر أو اجتهاد فقهي سابق ينطبق عليها. انظر: وهبة الزحيلي، **سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة**، دار المكتبي، ط1، دمشق، سوريا، 2001م، ص 09.

4- إبراهيم بحاز، **المرجع السابق**، 424/2.

5- مُحَمَّد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب**، 246/2. وأيضا: مصطفى أحمد الزرقا، **المرجع السابق**، 175/1.

فمن الصحابة الذين دخلوا بلاد المغرب عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ ... وغيرهم كثيرون، بالإضافة إلى التابعين وعلى رأسهم الفاتحون معاوية بن حُديج وعقبة بن نافع وأبو المهاجر دينار[1].

ومن السمات البارزة في هذا العصر: انتشار الحديث وشيوعه وكثرة الرواية في ذلك، ممّا أدى إلى تطور المدرستين السابقتين في عصر الصحابة وهي مدرسة الإقلال من الرأي والإكثار منه[2].

أمّا مدرسة الحجاز فهي التي أقلّت من الرأي ولم تلجأ إليه إلاّ عند الضرورة، ومدرسة الكوفة وهي مدرسة أهل الرأي فقد اختلفوا في أمرين:

- **أحدهما: الاجتهاد**[3]: مدرسة الحديث لا تأخذ بغير النص، بل قد يتوقف بعضهم في الحكم فيما لا نص فيه هيبة وإجلالا، وحجتهم في ذلك أنّ الحكم بالرأي فيه تعدي وتهجم على الشريعة.

أما فقهاء الكوفة فلم يتهيبوا من الاجتهاد والحكم بالرأي فيما لم يرد فيه النص، ولا يعدون ذلك تعديا أو تهجما على الشريعة والنصوص، وحجتهم في ذلك أنّ أحكام الشريعة معقولة المعنى، وأنها اشتملت على مصالح العباد، وعلى تحقيق تلك المصالح، فكان لابد من البحث عن العلل والحكم والمصالح، وأنهم لم يأتوا ببدع من القول، فقد سبقهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود ﷺ وهم من أكابر الصحابة[4].

وكان من مهام الفاتحين لبلاد المغرب الزاخرة بالقضايا والمسائل، القيام على حلّها وإعطائها تشريعًا من قبل هؤلاء الصحابة والتابعين، كنظام الرّي الذي يختلف عما ألفوه بالمشرق، بالإضافة

1- عبد الله المالكي (ت438هـ)، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تح: بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (1401هـ/1981م)، 60/1، 98.

2- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 44، 45.

3- **الاجتهاد** في اللغة: مأخوذة من الجهد وهو المشقة والطاقة، وينقل الشوكاني عن صاحب المحصول أنّه في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان، أمّا اصطلاحا: بذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها بالنظر المؤدي إليها. انظر: مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد الشوكاني (ت1250هـ)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تح: أبو حفص الأثري، دار الفضيلة، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2000م، ص 1025. وأيضا: ابن عابدين، **رد المحتار**، 336/4.

4- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 45.

إلى المسائل المالية ومعاملة المغلوبين، والضرائب وأحوال الزواج، وجميع أنواع التقاضي، ولا شك أنّ هؤلاء القراء والفقهاء من الصحابة والتابعين، الذين تحملوا مسؤولياتهم، كانت جواباتهم مصدرًا مهمّا وأساسًا ركينًا للحركة الفقهية[1].

وكان يقوم بهذا العمل الجليل من عُرف بغزارة علمه، وسعة درايته، وشدة حماسته من التابعين، مثل حنش الصنعاني (100هـ/ 719م)، الذي تذكر المصنفات أنّه سار من مصر إلى الأندلس مرورًا ببلاد المغرب، حيث أخذ الناس عنه[2].

ومن أبرز المساهمات في بناء الصرح الفقهي ببلاد المغرب، ما قام به الفاتحان عقبة بن نافع وموسى بن نصير، سواء من حيث الهيكلة والمؤسسات ببناء المساجد، أو من حيث الدور الذي قام به من تركوهم خلفهم وأوصوهم برعاية مصالح الناس وتوجيههم[3]، كما يعد ما قام به الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز في تكليفه عشرة من التابعين للقيام على تثقيف البربر في إفريقية وتحفيظهم القرآن الكريم من بين الركائز الأساسية لهذه المرحلة[4].

- **ثانيهما: افتراض المسائل أو تفريغ المسائل:** كانت مدرسة الأثر أو الرأي في البداية تنتهج الفقه الواقعي، ثم بدأت تتجه نحو الفقه الافتراضي أو التقدير: لو حصل كذا فالحكم[5] كذا...، لكن لم يسلكوا هذا الطريق إلّا بعد أن علموا علل الأحكام، وعرفوا القواعد والضوابط الشرعية للمسائل[6].

1- إبراهيم بحاز، **المرجع السابق**، ص 423.

2- عبد القادر بوعقادة، **الحركة الفقهية في المغرب الأوسط بين القرنين 7 و9هـ/13 و15م**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في تخصص التاريخ الوسيط، إشراف: لطيفة بشاري، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 02، (1435- 1436هـ/2014- 2015م)، منشورة، ص 70.

3- بوعقادة، **نفسه**، ص 70.

4- الدباغ أبو زيد عبد الرحمن (699هـ)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تح: إبراهيم شبوح، مكتبة الخانجي، ط1، مصر، 1968م، 180/1.

5- **والحكم** اصطلاحا: هو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية، ومن كتب الأحكام نذكر: كتاب أحكام ابن سهل كتاب جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام لأبي القاسم البرزلي وغيرها. انظر: الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 136/1.

6- مُحَّد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب**، 246/2 وما بعدها. وأيضا: مصطفى أحمد الزرقا، **المرجع السابق**، 175/1. وأيضا: عبد الكريم زيدان، **المرجع السابق**، ص 144. وأيضا: عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 45.

وأيضا تعدد الاتجاهات الفقهية نتيجة الانقسام السياسي، لقد تأثر الفقه الإسلامي كثيرا بالانقسام السياسي، الذي وقع بين المسلمين[1] منذ واقعة الجمل[2] عام 37هـ والصراع بين الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ والوالي معاوية بن أبي سفيان ﷺ وما انجرّ عنه من مذاهب وطوائف فيما بعد.

رابعا: طور الكمال والاستقرار:

ويمتد هذا الدور من أوائل القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع الهجري، وهو دور تدوين السّنّة والفقه، وظهور كبار الأئمة الذين اعترف لهم الجمهور بالزعامة، دور الكمال في الفقه الإسلامي[3]، حيث بلغ الفقه أوجه في الاجتهاد والتدوين والتفريع المذهبي، وقد تم في هذا الدور وضع علم الأصول[4].

وفي هذا الدور ظهر نوابغ الفقهاء، والمجتهدين، والمحدثين، ودُوّن الفقه في هذا العصر وضبطت قواعده، ودونت السّنّة تدوينا شاملا، مع بيان الصحيح من الضعيف وأُلفت كتب كثير[5]، ومن مسميات هذا الدور: العصر الذهبي، عصر ازدهار الفقه، عصر التدوين، عصر المجتهدين.

يقول مُحَمَّد أبو زهرة: جاء بعد التابعين تلاميذهم، وهم تابعو التابعين، وقد اتصل تاريخهم بتكوين المذاهب الفقهية[6]، ففي هذا القرن استجمع الفقه، وانتشر عن فقهاء الرأي والحديث، وبالأخص كان لدى الفقهاء السبعة الواضح في تكوين المدارس الفقهية.

1- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 46.

2- **موقعة الجمل**: وقعت في صفر (37هـ/ 657م) بين معاوية بن أبي سفيان ﷺ الذي رفض المبايعة لعلي بن أبي طالب ﷺ، حيث أُلّب أهل الشام في المطالبة بدم عثمان وقد استعان بعمرو بن العاص ﷺ، وانتهت المعركة برفع المصاحف فوق الرماح والدعوة إلى كتاب الله حكما بينهما، وقعت صفين قُرب الفرات شرق بلاد الشام. انظر: عصام مُحَمَّد شبارو، **الدولة العربية الإسلامية الأولى**، دار النهضة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1995م، ص 359.

3- عمر حسن، **المرجع السابق**، ص 46.

4- **علم الأصول**: وهو علم عرّفه الرّزاي في المحصول بأنّه: «مجموع طرق الفقه على سبيل الإجماع وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدل بها». انظر: فخر الدين الرّازي (ت606هـ)، **المحصول من علم الأصول**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1988م، 94/1.

5- مصطفى أحمد الزرقا، **المرجع السابق**، 175/1. أيضا: مُحَمَّد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب**، 246/2. وأيضا: عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، 46.

6- مُحَمَّد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب**، ص 254.

وقد اشتد في أوائل هذا الدور الخلاف بين مدرستي الرأي والحديث، ثم استقر فيه اعتبار الرأي طريقة فقهية صحيحة، بحدودها وأصولها الشرعية التي أوضحها أصحابها، ودافعوا بها عن هذه الطريقة الشبهات، بما يبعدها عن معنى القول بالتشهي، والهوى المجرد عن الدليل الشرعي[1].

ظهور الأئمة المجتهدين الذين يتمتعون بقدرات عقلية فكرية واسعة، جعلتهم أكثر جرأة على الاجتهاد، وأكثر مرونة في فهم النصوص، وعلى رأسهم الأئمة الأربعة: أبو حنيفة النعمان، مالك بن أنس، مُحَّد بن إدريس الشافعي، أحمد بن حنبل ﷺ، كذلك اتساع حركة التدوين في كل فروع العلم، حيث ظهر في الحديث "مسند أبي حنيفة" و"موطأ الإمام مالك"، وكتب الصحاح الستة، وفي الأصول كتاب الشافعي وغيرها من الكتب[2].

حيث سايرت هذه المرحلة بالمغرب ظهور المذاهب الفقهية ببلاد المشرق، من منتصف القرن 2هـ إلى غاية (213هـ/ 828م) سنة وفاة أسد بن الفرات، وقد أثّر عاملان مهمّان على وفود المذاهب إلى بلاد المغرب هما:

- رحلة طلاب العلم المغاربة إلى المشرق قصد التتَلمُذ على زعماء المذاهب هناك، وعند عودتهم جلبوا معهم الآراء المختلفة، والتآليف المتعددة، التي تصب في توجهات عراقية ومدنية (حديثية وفقهية)، إذ تذكر كتب التراجم شخصيات أمثال: عبد الله بن فروخ وعبد الله بن غانم، والبهلول بن راشد، وعلي بن زياد، وشبطون زياد بن عبد الرحمن الأندلسي، والغازي بن قيس وأسد بن الفرات[3]، وعلى إثر ذلك دخلت المذاهب (المالكي والحنفي والثوري والليثي والأوزاعي) إلى عموم بلاد المغرب.
- سقوط دولة بني أمية بالمشرق سنة (132هـ/ 750م)، الذي دفع بالأسرة الأموية وأتباعها من قادة وعلماء كانوا بالشام ومصر إلى النزوح نحو بلاد المغرب، وتأسيس كيان لهم بالأندلس سنة (138هـ/ 755م)[4].

1- مُحَّد سلام مدكور، **المرجع السابق**، ص 83.

2- عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 46.

3- الدباغ، **معالم الإيمان**، 238/1 وما بعدها. أيضا: المالكي، **رياض النفوس**، 167/1 وما بعدها. وأيضا: القاضي عياض (544هـ)، **ترتيب المدارك**، تق: أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ت)، 131/1 وما بعدها.

4- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 71.

ولم يستقر المغرب الإسلامي على مذهب في هذه الفترة، وإنّه من الشطط أن يميل البعض إلى جعل التابعين من ذوي الميولات المالكية أو غيرها، وإنّما كانت مشاربه المتنوعة بادية للعيان، كما لم ينفرد مذهب من المذاهب بالاستحواذ على بلاد المغرب، وقد لوحظ أنّه حتى أثناء العهد الإباضي وجد هذا التنوع المذهبي على حسب تقرير ابن الصغير المالكي[1].

وقد استمر الوضع دون الحسم لصالح مذهب من المذاهب، مع الإشارة أيضا إلى تحول بني أمية أواخر القرن الثاني للهجرة نحو الحسم لصالح المذهب المالكي زمن هشام بن عبد الرحمن (172-180هـ/ 788-796م)، في وقت بقيت فيه آثار المذهب السابق "الأوزاعي"، وبقي الوضع كذلك في إفريقية إلى وفاة قاضي الأغالبة أسد بن الفرات سنة (213هـ/ 846م)[2].

وفي هذه الفترة حدث تطور جديد في حركية الفقه الإسلامي ابتداء من القرن 2هـ والمتمثل في الفقه المذهبي، وأصبح الفقيه فيه مقيدا بحدود المذهب في اجتهاده، وانتشار ظاهرة التقليد في القضاء، فقد كان الخلفاء يختارون القضاة المقلدين ليقيدّوهم بمذهب معين، وذلك من أجل ضمان استقرار القضاء ووحدة الأقضية، فنتج عن ذلك تقيد كل إقليم بمذهب معين[3].

خامسا: طور الضعف والتقليد[4]:

يبدأ هذا الدور في المشرق من منتصف القرن الرابع إلى منتصف القرن السابع، وفي هذا الدور نشطت حركة التخريج في المذاهب الفقهية، مرحلة التقليد والجمود والركود، اكتفى العلماء في هذه المرحلة بالتلخيص، والإيجاز بدل التأليف والإضافة، وإغلاق باب الاجتهاد، وشيوع المناظرات المذهبية، وازدهار المسائل الخلافية بين العلماء[5].

1- ابن الصغير المالكي (ت290هـ)، **أخبار الأيمة الرستميين**، تح: محمّد صالح ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986م، ص 45، 46.

2- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 72.

3- مصطفى أحمد الزرقا، **المرجع السابق**، 185/1.

4- **التقليد**: هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة كأخذ العامي، وأخذ المجتهد من مجتهد مثله. انظر: محمّد سلام مدكور، **مناهج الاجتهاد**، ص 429.

5- كان عمل الفقهاء مقتصرا على تعليل الأحكام المنقولة عن أئمتهم، والتفريغ عليها، أو التخريج منها، أو الترجيح بين الأقوال المنقولة عن الأئمة، والانتصار للمذهب في المسائل الخلافية مع المذاهب الأخرى. انظر: عبد العزيز الطريفي، **تاريخ الفقه الإسلامي**، مكتبة التوبة، ط2، المملكة العربية السعودية، (1418هـ/ 1998م)، ص 171.

ويتميز هذا الدور بظهور التقليد بين الفقهاء، وبسبب إقفال باب الاجتهاد لم يوجد مجتهد مطلق، حيث أفتى علماء المذاهب الأربعة بإقفال باب الاجتهاد، لقعود الهمم عن بلوغ الأهلية للاجتهاد، وخشي هؤلاء العلماء من الأهواء أن تهدم ما بناه الأئمة من فقه الشريعة علمًا صحيحا[1].

وأما في المغرب في هذه المرحلة، نلاحظ سيادة المذهب المالكي بقيادة الإمام سحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، وامتدت إلى نهاية القرن (4هـ/ 10م)، حيث سيطرت على بلاد إفريقية والأندلس مؤلفات مالكية[2]، شكلت القاعدة الفقهية الحقيقية للمذهبية السّنّيّة بعد "موطأ الإمام مالك"[3].

حينما قام فقهاء المرحلة بمحاولة جمع المذهب في مؤلفات بإمكانها أن تعطي المذهب دفعًا وقوة، وهو ما يظهر من خلال أعمال قام بها المتأخرون ومنهم: ابن أبي زيد القيرواني في نهاية ق4هـ، حينما وضع كتابه "النوادر والزيادات"[4]، ومحاولة ابن يونس الصقلي (ت451هـ/ 1059م)، التي تحاكي محاولة ابن أبي زيد القيرواني، حيث أراد أن يجمع فيها المذهب من الأصول وفق النوادر والزيادات، فانطلق من "المُدوّنة" وتوسع إلى "المستخرجة" و"الموّازية"، كما اهتم فيها بالنصوص الحديثية والآثار[5].

1- عبد الكريم زيدان، **المرجع السابق**، ص 146. وأيضا: مُحَمَّد سلام مدكور، **المدخل للفقه**، ص 95. وأيضا: رابح صرموم، **المرجع السابق**، ص 47. وأيضا، عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 47.

2- المصادر الأساسية الأولية من الأمهات الأربعة "المدونة والواضحة والعتبية والموازية"، أو ما تعرف بالداووين السبعة والمقصود بها ما أسلفنا بالإضافة إلى مجموعة ابن عبدوس والمبسوط للقاضي إسماعيل (ت285هـ/ 896م)، أو المختلطة المأخوذة عن ابن القاسم (ت191هـ/ 876م)، شكّلت مؤثرات علمية في هذه المرحلة فرسخت المذهب المالكي. انظر: بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 78.

3- بوعقادة، **نفسه**، ص 78.

4- اعتبرت **النوادر والزيادات** بمثابة موسوعة فقهية جمعت ما في الأمهات من المسائل والأقوال والخلاف، وشملت أيضًا آراء وفتاوى للأوزاعية والحنفية، إلاّ أنّ جلّ المسائل تعود إلى الفترة التأسيسية أي إلى القرن (2هـ/ 8م) وبصفة أقل القرن (3هـ/ 9م). انظر: نجم الدين الهنتاني، **المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن 5هـ/ 11م**، منشورات تبر الزمان، تونس، 2004م، ص 188.

5- مُحَمَّد بن حسن شرحبيلي، **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية عهد المرابطين**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2000م، ص 529، 534.

وفي سياق التفصيل يجب الإشارة إلى ما ذهب إليه ابن حزم الظاهري (ت456هـ/ 1064م) من تقسيم، حينما وصف الفترة التي عاشها "النصف الأول من القرن 5هـ" قائلًا: «كان حدوث الرأي في قرن الصحابة، ثم حدث القياس في القرن الثاني – يقصد الأحناف– ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث – يقصد الشافعية– ثم حدث التعليل والتقليد في القرن الرابع – يقصد المالكية–».[1]

وقد أبدى ابن حزم من خلال هذا نقمته على التوجه الفقهي المتّسم خصوصا بالتقليد والتفريع، وهذا ما أدخله في صراع مع مالكية المغرب والأندلس، وسارت الدراسات في اتجاه تبني الخيار المالكي، حينما قدمت تبريرات لتوجههم، على أنّ اعتماد التقليد، وإغلاق باب الاجتهاد في القرن 4هـ وبعده – والذي أدى إلى تدهور الحياة الفكرية حسبما نعتقد–، قد كان يهدف بداية إلى صدّ الفرق المنحرفة، وكان مآله أن تمّ التشديد والتضييق في أفق التفكير، ودفع إلى التعصب المذهبي[2].

إلاّ أنّ ما ميز هذه المرحلة بالنسبة للمغرب الصراع الذي شكل أهل السّنّة المالكية طرفًا مهمًا في إدارته، دفاعًا عن التوجه الفقهي والعقدي السني، في حين كان الطرف المخالف كل من الشيعة والإباضية والمعتزلة على وجه الخصوص، وقد وصل الصراع في بعض مراحله إلى العنف والقتل[3].

فإذا كان القرن 4هـ قد تميز بالصراع بين المذهب المالكي والمذاهب الأخرى المخالفة، فإنّه بحلول القرنين (5 و6هـ/ 11 و12م) لجأ فقهاء المالكية بالقيروان خصوصًا – بعد التمكين للمذهب المالكي– إلى المقارنة والترجيح بين المذاهب جميعًا، في شرحهم لأمهات مذهبهم، وكتب الفترة المعتمدة لديهم، وبذلك انتقل فقهاء المالكية إلى نوع من الانفتاح، ولكن بقصد انتقاد

1- ابن حزم (ت456هـ)، **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تح: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، (1379هـ/ 1960م)، ص 123.

2- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 82. نقلا عن: إسماعيل سامعي، **دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الإسلامي من ق2–ق5هـ**، رسالة ماجستير، إشراف: موسى لقبال، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، (1995/1994م)، غ. منشورة، ص 181.

3- الخشني (ت371هـ)، **طبقات علماء إفريقية**، جمع وتح: ابن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006م، ص 197 وما بعدها.

المذاهب الأخرى من ظاهرية وغيرها[1].

وفي نفس الوقت، الترويج للمذهب المالكي، والدفاع عنه وإظهار قيمته وصلاح منهجه، والاستدلال على غلبة تفكير فقهائه، وكانت مصنفات الفقهاء المالكية التي مثلت التوجه كتب القاضي عياض، ومصنفات أبو بكر بن العربي، ومدونات القاضي أبو الوليد بن رشد، كما كان من الفقهاء الذين برزوا في هذه المرحلة أبو عمران الفاسي (ت430هـ/ 1039م) واللخمي (ت478هـ/ 1085م) وابن الصائغ (ت486هـ/ 1093م) ثم المازري (ت536هـ/ 1141م)، مثلما ظهر بالأندلس ابن العربي وابن الحاج وابن رشد الجدّ وابن رشد الحفيد، وهم الذين أخذ جلّ اللاحقين عنهم[2].

رغم تحرز فقهاء المالكية من علم الكلام والخوض في العقيدة، إلاّ أنّهما كانا دومًا حاضرين وملازمين للفقه والأصول، وأنّ الأشعرية أدّت الدور المهمّ في هذا الشأن، مع الإقرار بأنّه إلى منتصف القرن (5هـ/ 11م) كانت العناية بعلم أصول الفقه محدودةً، وظلّ التركيز على الفروع[3]، وتجميع المسائل والحاجة إلى المختصرات التي تمّ اللجوء إلى شرحها، هي الظاهرة الطاغية في هذه المرحلة على الأداء الفقهي والفكري ببلاد المغرب عموما[4].

وعموما فقد سجل الباحثون تحولًا على مستوى الفقه زمن الموحدين، فحركية الفقه قد أخذت منحى آخر، مخالفًا لما كانت تدعو إليه السلطة المرابطية، مع أنّ طابع الحركة الفقهية لم يكن على نفس النسق طيلة عهد الموحدين، بل نجده يخالف النسق المرابطي لمدّة قرن تقريبًا، ثم ترجع الأمور الفقهية إلى سالف عهدها[5]، مع شيء من المرونة التي لم تكن زمن الفقهاء المرابطين.

وقد أشار الباحثون إلى التجربة الموحدية الفريدة من نوعها، باعتبارها حركة تجديدية بالرجوع بالفقه إلى الأصل، حيث حاول الموحدون في المراحل الأولى القضاء على فقه الفروع بإحراق الكتب المهتمة به، وبذلك التضييق على المذهب المالكي بتوجيه الناس نحو العناية بالأصول وكتب

1- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 82، 83.

2- بوعقادة، **نفسه**، ص 83.

3- نجم الدين الهنتاني، **المرجع السابق**، ص 224.

4- الهنتاني، **نفسه**، ص 224.

5- عبد الحميد حاجيات، **أبو حمو الزياني حياته وآثاره**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1982م، ص 39.

الحديث تحديدا[1]، وكان هذا ردًا على ما فعله المرابطون سابقا حينما أحرقوا كتاب "الإحياء" للغزالي، وشجعوا كتب الفروع، والتي هي نفس الكتب التي صادرها الموحدون كـ "المُدوّنة" و"الواضحة" و"التهذيب".

حيث اتصفت مجموعة من المؤلفات الفقهية بطابع التأصيل، ولم يبق ذلك الفقه الذي يُقارن أقوال المذهب المالكي مع بعضها، بل صار يعتمد على الأدلّة، وينظر في الخلاف العالي، فكان ابن الدلالات الفاسي (ت627هـ/ 1230م) يفتي بمذهب مالك والشافعي، وألّف ابن رشد الحفيد أبو الوليد مُحَّد بن أحمد بن مُحَّد بن أحمد القرطبي (ت595هـ/ 1199م) كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الخلاف العالي"[2].

كما عمد البعض إلى إحصاء الاتجاهات الفقهية زمن الموحدين، فلوحظ وجود تيارات منها: القائم على الاجتهاد المطلق الجديد الذي مثله عبد الحق الإشبيلي (ت582هـ/ 1186م)، وابن الموّاق يحيى بن خلف (ت599هـ/ 1203م)، وتيار ظاهري قليل الانتشار، وأمّا الاتجاه الكاسح فقد مثله المالكية الذين يمكن تقسيمهم إلى صنفين: **أولهما** المتمسك بالفروع تقليدي المنحى، **وثانيهما** اتجاه المجتهدين في المذهب المالكي الناشئ منذ زمن المرابطين، ومثّله ابن العربي والقاضي عياض[3].

ومع أنّ الدارسين لحركة الفقه قد أدمجوا هذه المرحلة ضمن مرحلة الانحطاط والانغلاق والتقليد، فإنّ البعض الآخرُ لاحظ سوء التقدير لهذا الضبط، حينما لم يدمج المغرب ضمن الانحطاط السائد بالمشرق، وأعطى قرائن لتموقع بلاد المغرب في الاتجاه المعاكس للمشرق في هذا الشأن[4]، وإن كان هذا الدور قد شهد عدة تحولات خاصة بالنسبة للمغرب، حيث عرفت منحا فقهيا متعصبا خلال عهد المرابطين، لتشهد تحولا مخالفا تمامًا في عهد الموحدين.

1- إبراهيم حركات، **المرجع السابق**، 352/1.

2- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 247.

3- بوعقادة، **نفسه**، ص 247.

4- بوعقادة، **نفسه**، ص 90.

سادسا: طور الركود والجمود[1]:

ويبدأ هذا الدور من منتصف القرن السابع إلى منتصف القرن الثالث عشر الهجري بالمشرق، ففي هذا العصر لم يغير الفقهاء نهجهم، ولم ينهض الفقه من كبوته، بل ازداد الأمر سوءا، فالتقليد قد فشا وشاع بين الفقهاء وطلاب الفقه حتى صار أمرا مألوفا، رغم وجود قلة من العلماء نادوا بالاجتهاد المطلق[2] مثل: ابن تيمية[3]، وابن القيم[4]، والشوكاني[5]، إلّا أنّهم لم يسلموا من النقد والإنكار من جمهور الفقهاء المقلدين[6].

اتجه الفقهاء في هذا الدور إلى التأليف، وكان الغالب عليه الاختصار حتى وصل إلى درجة الإخلال بالمعنى وخفاء المقصود، وصارت العبارات أشبه شيء بالألغاز، هذه المختصرات سميت بالمتون، واحتاجت هذه المتون لشروح لغموض ألفاظها، ثم ظهرت بجانب الشروح الحواشي والتعليقات، وكذلك كتب الفتاوى وهي جواب عن سؤال شرعي[7]، فشاعت هذه الأنماط من التأليف وصار طلاب الفقه والعلماء يعكفون عليها[8].

1- كما يسمى هذا الدور بدور الانحطاط الفقهي، بدأ بتقليد المذاهب وعدم الاجتهاد وإغلاق بابه والجمود على ما يتناقله التلاميذ عن شيوخهم، وقد غال البعض في التعصب المذهبي، حتى خرج عن مقاصد الشريعة وما تتصف به من سعة ومرونة وسماحة. انظر: عمر حسن عبد القادر، **المرجع السابق**، ص 48.

2- يقال المجتهد المطلق: يفتي في جميع الأحكام كالأئمة والصحابة من قبلهم ومجتهد في حكم أو أحكام خاصة دون أن تكون له القدرة على الاجتهاد في كل ما يطلب. انظر: مُحَمَّد سلام مدكور، **المرجع السابق**، ص 362.

3- أحمد بن عبد الحليم تقي الدين، الحراني، الدمشقي أبو العباس، شيخ الإسلام، ولد في حران (661-728هـ). انظر: الذهبي (ت748هـ)، **تذكرة الحفاظ**، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، (1419هـ/ 1998م)، 1496/4.

4- مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب، المشهور بابن قيم الجوزية، ولد بدمشق (691-751هـ)، تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية. انظر: الذهبي، **نفسه**، 230/1.

5- مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد الشوكاني، فقيه، مجتهد، من كبار علماء اليمن، ولد بشوكان سنة (1173هـ)، ونشأ بصنعاء، وتلقى العلم على شيوخها، تفقه في أول حياته على مذهب الإمام "زيد بن علي بن الحسين"، توفي بها سنة (1250هـ). انظر: الزركلي (ت1396هـ)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، لبنان، 2002م، 298/6.

6- رابح صرموم، **المرجع السابق**، ص 48.

7- مصطفى أحمد الزرقا، **المرجع السابق**، 211/1.

8- عبد الكريم زيدان، **المرجع السابق**، ص 153.

وهو حال المغرب، والذي باتت ظاهرة الاختصار سمة المرحلة، والتي اعتبرت أيضا ظاهرة سلبية - حيث تبعث على الجمود وعدم التطور والتعمق في العلوم عامة والفقه خاصة، ورهنت الفكر وقيدته إذ صار همّ الطالب الحفظ بعيدًا عن التمعن في المسائل- قد انجر عنها حملة مضادة شنّها شيوخ القرن (8هـ/ 14م)، وكان من بين الرافضين الماقتين لها جِلّة من علماء المغرب الأوسط منهم: مُحَمَّد بن إبراهيم الآبلي (ت757هـ/ 1356م) والمقرّي (ت759هـ/ 1358م) وابن خلدون (ت808هـ/ 1406م)[1]، وينتهي هذا الدور بالنسبة لبلاد المشرق بظهور مجلة الأحكام العدلية[2] عام (1293هـ/ 1878م).

كما امتاز هذا الدور باستفحال الخوض في علم الكلام الأشعري، وقد جانب الشفشواني الصواب حينما اعتقد بأنّ أول من أدخل علم الكلام إلى بلاد المغرب هو الرّحالة الآبلي أحد أشياخ كل من مُحَمَّد بن يوسف السّنوسي وابن زكري التلمساني، لأنّ علم الكلام كان متوافرًا زمنًا بعيدًا ببلاد المغرب عمومًا، أو على الأقل كان حينما اعتمد أبو الفضل بن النحوي (ت513هـ) كتب الغزالي، والمنهج العقلي في التعاطي مع القضايا العقدية خصوصًا[3].

وما ميّز التفكير الفقهي المغربي أيضا في هذا الدور الاشتغال بعلم المنطق والموقف منه، وأشار ابن خلدون إلى أنّ المنطق قد تمثل في منحى ابن رشد الحفيد، الذي أخذ كتب أرسطو[4]، رغم أنّ العديد من العلماء والفقهاء وقف في وجه هذا المنحى، وعلى رأسهم الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي (ت474هـ/ 1076م) المعدود من علماء القرن 5هـ، حيث كان يحذر أبناءه من الخوض فيه، وكان ممن ألّف فيه عبد الرحمن الأخضري (983هـ/ 1575م)، حيث وضع أرجوزة سمّاها "السلم المرونق في علم المنطق" وجاء

1- عبد الحميد حاجيات وآخرون، **الجزائر في التاريخ "العهد الإسلامي"**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص 439.

2- **مجلة الأحكام العدلية**: كلفت الحكومة العثمانية لجنة من كبار العلماء لوضع قانون في المعاملات المدنية يستمد من الشريعة الإسلامية بمختلف مذاهبها، وكان هذا الأمر هو بداية اليقظة بعد سبات عميق، وذلك بتاريخ 1286هـ/ 1869م وبدأ العمل بها سنة 1292هـ/ 1875م. انظر: بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 59، في الهامش. ورابط المجلة هو: https://bit.ly/3pmQXfI

3- بوعقادة، **نفسه**، ص 90.

4- ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقًا**، المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2004م، ص 73.

في جملة كافية، والمقاصد فيها حاوية، ثم راوده بعض طلبته على أن يجعل لها شرحًا لفائدة الطلبة فشرحها في قصيدة طويلة جاء في مطلعها[1]:

الحَمــدُ للهِ الــذي قَــدْ أَخرجَــا ۞ نتــائج الفكــر لأرباب الحِجــا

وحَــطّ عَــنهم مِــن سَمَــاء العَقــلِ ۞ كـلَّ حِجـابٍ مـن سَـحابِ الجَهـلِ

وخلاصة القول لقد شهدت بلاد المغرب الإسلامي نفس الحراك الفقهي الذي كان بالمشرق، بفعل الرحلة العلمية أو الزيارة الدينية لأداء مناسك الحج، فكان انتقال الأفكار والمذاهب والمناهج منذ القرون الأولى، وإذا كان بلاد المغرب مصدر تلقي في المراحل الأولى، فإنّه مع مرور الزمن صارت مركز علم وفقه، له أعلام وتصانيف، ومدارس ذات تأثير على الحياة الفقهية والعلمية عموما مشرقًا ومغربًا.

1- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 91، 92. نقلا عن: عبد الرحمن بن مُحَّد الأخضري (ت983م)، **شرح السلّم المرونق في علم المنطق**، خ ص، رقم: 2/112، ورقة 01.

المبحث الثاني: علاقة الفقه بعلم الكلام

لم يكن الخوض في علم الكلام جديدا، ولا التحذير منه محدث، وإنما ذكرت أقوال الإمام مالك وروي عنه، أنّ أهل السّنّة قلّما كانوا يخوضون في الكلام، إلّا إذا اضطروا إليه – وفق ما ذكر ابن عساكر– وأنهم كانوا يتهيبون من أن يُقتصر على الكلام، ويترك تعلم الفقه الذي يتوصل به إلى معرفة الحلال والحرام ويرفض العمل به الشارع...[1].

إذ يمثل علم الكلام لبنة من لبنات الثقافة الإسلامية، وثمرة اجتهادات العقل الإسلامي التي امتازت بها الحضارة الإسلامية في بناء صرحها المعرفي، الفكري والعقدي، تحدد نشأته في بداية القرن الثاني للهجرة على يد المعتزلة، وإن كانت المشكلات الدينية قد ظهرت قبل ذلك بنصف قرن من الزمان، حينما وقع الجدل حول مشكلة مرتكب الكبيرة ومشكلة القدر، ممّا يمكن اعتباره إرهاصا مبكرا لعلم الكلام[2].

لا يخفى على الدارسين في حقل المعرفة الإسلامية أنّ داخل منظومته صنفين من المباحث، صنف متعلق بالعمل، وهو ما اصطلح على تسميته بعلم الفقه، وصنف متعلق بالاعتقاد وهو ما اصطلح على تسميته فيما بعد بعلم الكلام.

وقد ذكر التفتازاني (ت792هـ): «أعلم أنّ الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل وتُسمى فرعية، ومنها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد وتُسمى أصلية واعتقادية، والعلم المتعلّق بالأولى يُسمى علم الشرائع والأحكام ... وبالثانية علم التوحيد والصفات»[3].

قبل أن تُطلق تسمية علم الكلام على هذا العلم كانت مباحثه مندرجة في مباحث الفقه، وكان البحث في الدين بأحكامه يسمى فقها ثم خُص البحث في العقائد باسم الفقه الأكبر من

1- ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دار الفكر، ط2، دمشق، سوريا، 1347هـ/1978م، ص 334.

2- عباس محمّد حسن سليمان، **الصّلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)**، دار المعرفة الجامعية، بيروت، لبنان، 1998م، ص 11.

3- بدوي عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم الملايين، ط1، بيروت، لبنان، 1996م، ص 7-11.

طرف أبي حنيفة الذي ينسب له كتاب "الفقه الأكبر"[1]، وخُصَّ البحث في الأحكام الفقهية وهي الفروع باسم الفقه.

يعتبر علم الكلام علم أصلي نشأ في البيئة الإسلامية العربية، اختص بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية وإبطال أدلة خصومها، ممّا دفع البعض إلى عَده قرينا للفقه ومكملا له، فالمتكلم يشتغل بالإثبات العقلي للأصول الشرعية، التي يستنبط منها الفقيه أحكامه وفتاويه[2].

كما يتصدر علم الفقه قائمة المصادر المعتمدة في الفهم والاستنباط، وهي تختلف عن تلك التي يتصدرها علم الكلام، فإذا كان الأخير يبدأ بالعقل كأساس للإنتاج المعرفي[3]، فإنّ الفقه يبدأ بالنص أي الكتاب والسّنّة، ويضع مرتبة العقل أو الرأي موضعًا متأخرًا عن مرتبة النص.

وبعبارة أخرى فإنّ طبيعة العلاقة التي دشنها علم الكلام في اشكالية العقل والنص جعلته يختلف مسارًا عن العلاقة التي صيغت من قبل علم الفقه. فرغم أنّهما يعدان علمين معياريين، وأنهما يهتمان أساسًا بنظرية التكليف تحديدًا؛ إلاّ أنّ تقنين العلاقة التي تربط العقل بالنص جاءت مختلفة ومتعاكسة[4]، فالعقل في علم الكلام هو المحدد في الغالب للعلاقة التي تربطه بالنص، فأول ما يبدأ الدليل في هذا العلم بالعقل، فيتقدم على الدليل المستمد من النص.

فكان الامتزاج بين "الكلام" و"الفقه" قد اتخذ مسارا مخالفا للمسار الذي كان يتخذه في المشرق، حيث أنّ هذا المزج جعل منه أيضا فقها، ممّا يجعلنا لا نتردد في وصف "الكلام" عند المغاربة بـ "الفقه الكلامي" بمعنى أنّه انتقل من "علم الكلام" إلى "فقه الكلام"[5].

قصد المغاربة إلى إرجاع كل من الفقه والكلام إلى أصالتهما وصفائهما، اللذين طُبعا بهما في القرون الثلاثة الأولى حيث «ليس من السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين الخطابين الكلامي

1- علي الشابي، **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2001م، ص 10.

2- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 1993م، ص 141، 142.

3- الشابي، **المرجع السابق**، ص 15.

4- الشابي، **نفسه**، ص 16.

5- خالد زهري، **الفقه المالكي والكلام الأشعري**، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، لبنان، 2008م، ص 101.

والفقهي في الإسلام، ما دام هناك تداخل وتواصل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى»[1].

فلا ريب أنّ هذا التداخل بين هذين العلمين «هو الذي حمل في وقت مبكر الإمام أبا حنيفة، على اعتبار علم الكلام فقها أكبر بالمقارنة مع فقه الفروع خاصة، وذلك منه إشارة إلى ذلك التواصل والتداخل بين العقدي والعملي في الإسلام تأكيدا، بالتالي على حاجة هذا العلم إلى مزيدا (الفقه)، ودراية وفهما، وتنبيها، كذلك إلى مبلغ ارتباط هذا العلم بالوسط المعرفي والسياسي في الإسلام»[2].

فبالإمكان أن نطرح إشكالية في سياق هذه الفكرة **هل كان مقصد المغاربة من هذا الامتزاج بين الخطابين الكلامي والفقهي تحقيق مسمى "الفقه الأكبر"؟ أم كان المقصد البعث والإحياء للمفهوم الأصيل لـ "علم الكلام" من أهم معالم التجديد الكلامي عندهم؟**

وتكملة لما سبق فقد شاع إلصاق مصطلح "الكلام" و"المتكلم" بصنف الفقهاء، وبرز على إثر ذلك صنف الفقهاء المتكلمين، وهم المعتمدون على علم الكلام، والمستعملون إياه في تدريسهم وتدوينهم لكتب الفقه، وفي فتاويهم، وبالمقابل هناك فقهاء لم يكونوا ليختصوا بهذا العلم، إمّا تقصيرا أو تحررا وتورعا، بما ينبأ عن الموقف منه، وعلم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الدينية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السّنّة[3].

فقد نشط هؤلاء الفقهاء فكان منهم الفقهاء صنف الفقهاء المتكلمين كما أسلفنا الذكر، إذ طغى عليهم التوجه الأشعري الذي صار سمة الثقافة والفكر، وأحد المكونات الأساسية لهؤلاء الفقهاء[4]، وإنا لنلحظ أنّ أغلب المصنفات التي لا تزال بين أيدي الباحثين في مجال العقائد والكلام، إنما تأسست على أيدي علماء ما بعد القرن 8هـ.

1- زهري، **المرجع السابق**، ص 101.

2- زهري، **نفسه**، ص 101.

3- ابن خلدون، **المقدمة**، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2003م، ص 440 وما بعدها.

4- ميمون الربيع، **الإمام السّنوسي عالم تلمسان**، **حوليات جامعة الجزائر**، جامعة بن يوسف بن خدة، مج07، ع01، الجزائر، جويلية 1993م ، ص 27، 28.

وربما دعت الحاجة إلى الاشتغال به أكثر في هذا العصر لما لاحظه هؤلاء من تسرب الفساد العقدي لدى مجتمع المغرب عموما، فصاروا يكتبون فيه ويبسطون للناس عن طريق الشروح والاختصار قصد الحفظ والاستيعاب، كما خاض هؤلاء الفقهاء في إعمال العقل بالإضافة إلى النقل لأجل الاستدلال[1].

يتقاطع علم الكلام (علم أصول الدين) وعلم الفقه في نظر حسن حنفي في عنصر مشترك بينهما هو الأصل بمعنى آخر، التأصيل وهو البحث عن الأسس النظرية التي يقوم عليها العلم، وفي الوقت ذاته يقوم عليها بناء الواقع وإلاّ كانت مجرد افترضات نظرية لا أساس لها في العقل ولا في الواقع، والتأصيل هو البحث عن المبادئ الأولى للعلم وهي في نفس الوقت القوانين التي تتحكم في بناء العلم، والعلاقة بين العلمين عند القدماء، علاقة أصول النظر بأصول العمل[2].

ما نستشفه من هذا الطرح أنّ الانفصال بين الحقلين المعرفيين للأصول والفروع من المفروض أن يكون تقسيمًا إجرائيًا لا فعليا بإحداث قطيعة تامة بين العلمين وكأنّه لا توجد أي علاقة بين مضامين وأهداف العلمين.

والنّاظر في الفكر الكلامي المغربي إلى حدود نهاية القرن الثاني الهجري يتبيّن له أنّ الدور الحضاري الذي ولد ما سمّاه ابن خلدون الكلام السّنيّ في المشرق لم يُوجد في المغرب، نظرا إلى اختلاف الفضاء الثّقافي المشرقي عن المغربيّ، ولهذا فلا يمكن فصل علم الكلام عن السّياق الثّقافيّ العامّ الذي نشأ فيه وقد ظهر باعتباره استجابة لحاجات ثقافية محدّدة[3].

ومن بين أهم التعريفات التي صيغت للدلالة على معنى ومنهج وهدف علم الكلام تعريف الإيجي (ت756هـ): «الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشُبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، والدينية المنسوبة إلى دين مُحَّد ﷺ، فإنّ

1- الربيع، **المرجع السابق**، ص 28.

2- حسن حنفي، **التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت، لبنان، (1412هـ/ 1992م)، 59/1.

3- عباس مُحَّد حسن سليمان، **المرجع السابق**، ص 51.

الخصم وأن خطّأناه لا نخرجه من علماء الكلام»[1].

إنّ في تحديد الإيجي لعلم الكلام ضبط لموضوع العلم المتمثل في أصول الدين التي يبنى عليها الإيمان الذي يشترط معه العمل بالنسبة للإيجي، إضافة إلى تحديد الدور الذي اضطلع به علم الكلام دفاعا عن العقيدة بإثبات أصولها ودحض خصومها، فمسائل الكلام تبحث في طرق إثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المقيدة لليقين بها.

على هذا النحو، يضطلع علم الكلام ببحث ودراسة مسائل العقيدة الإسلامية الحقة بإيراد الأدلة وعرض الحجج على إثباتها، ومناقشة الأقوال والآراء المخالفة لها ومحاكمة أدلتها بإثبات بطلانها مع نقد الشُبُهات التي تُثار حولها ودفعها بالحجة والبرهان[2].

يرى طه عبد الرحمن أنّه يجوز تعريف علم الكلام بالعلم الذي يختص بدفع الاعتراضات على أصول العقيدة، إذ أنّ جانبه التأسيسي أو الإثباتي لم ينشأ ويتصور إلاّ بالاستناد إلى جانبه الإبطالي أو النقدي، ما يعني أنّ علم الكلام هو العلم الذي أظهر قدرة تداخلية قل نظيرها في الممارسة التراثية، فقد تداخل مع العلوم المنقولة نحو الإلهيات والمنطق والأخلاق[3].

فعلم الكلام مشارك وخادم الإلهيات من حيث فتحه الطريق لها للخوض في مسائل إلهية مثل مسألة النبوة ومسألة المعاد، وأمدها بوسائل البحث فيها، كما استعانت الإلهيات بأدوات علم الكلام على توضيح مقولاتها الفلسفية وتقريب قضايا العقل[4].

إذ يعتبر علم الكلام، علم نظري وعملي معًا، نظري من حيث أنّه يتيح للإنسان معرفة الحجج العقلية لتأكيد عقائده الدينية، فيقدم دعائم هذه العقائد من الجهة العقلية، إلاّ أنّ الأمر لا ينتهي عند هذا الحد لأنّه يستخدم هذه الحجج للدفاع عن دينه ضد خصومه من أصحاب الديانات الأخرى، ويدافع عن وجهة نظره وتصوره الخاص ضد التصورات الدينية الأخرى من أهل

1- الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 07.

2- عبد الهادي الفضلي، **خلاصة علم الكلام**، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط3، إيران، 2007م، ص 09.

3- عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج**، ص 142.

4- عبد الرحمن طه، **نفسه**، ص 143.

ملته، وفي هذا الجانب تتجلى فائدته العملية[1].

يعتمد علم الكلام على منهج المناظرة الجدلي الجامع بين أصول النقل ومبادئ العقل، حيث يرى طه عبد الرحمن أنّه: «لم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بمنهج المناظرة الجدلي مثلما أخذ به علم الكلام هذا العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة»[2].

واعتمد ابن تومرت على طريقتين الطريقة النظرية الاستدلالية والطريقة العملية التطبيقية، فالأولى موجّهة إلى أهل العلم بيّن فيها أنّ الكتاب والسّنّة هما الأصل الذي يأخذ منه في العقيدة والعبادات والمعاملات، وما سواهما من قياسٍ وظن وخبر الآحاد لا يصلح أن يكون أصلًا، وبين العلاقة الصحيحة التي تربط الأصل بالفرع لكي لا يأخذ أحدهما مرتبة الآخر، وكَتَبَ في ذلك كُتب كـ "أعزّ ما يطلب"، ورسالة في أنّ الشريعة لا تثبت بالعقل، ورسالة في أصول الفقه[3].

لم يكتفي المهدي بتدريس العقيدة بل عمل جاهدًا على تطبيقها على أرض الواقع، ففرض على أصحابه حفظ أجزاء من الأصلين (الكتاب والسّنّة)، خاصة تلك التي تتعلق بالعبادات وبالجهاد، وألّف مختصرين لأهم مؤلفات الحديث هما: "مختصر الموطأ" و"مختصر مسلم" اكتفى فيهما بالنص على الإسناد لتسهيل حفظهما على العامة، كما نلاحظ أنّه كان يستدل في رسالاته بالقرآن الكريم والحديث الشريف[4].

1- منى أحمد أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، (1417هـ/ 1997م)، ص 29.

2- عبد الرحمن طه، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 2000م، ص 70.

3- عبد المجيد النجار، **تجربة الإصلاح**، ص 96-97.

4- النجار، **نفسه**، ص 97-98. أيضا: شواكري منير، **أسس قيام الدولة في المغرب الإسلامي وفق نظرية ابن خلدون -الدولة الموحدية نموذجا من سنة (510-553هـ/ 1116-1163م)**-، رسالة لنيل شهادة ماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي، إشراف: مكيوي محمد، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، (2013-2014م)، غ. منشورة، ص 54.

ارتبط قيام دولة الموحدين بأمرين أساسين لا بُدّ من ذكرهما في هذا الشأن، **أولهما**: ما ذكره أحد معاصريها (ابن الكردبوس صاحب "الاكتفاء") حول ظاهرة الفساد التي انتشرت على مستوى أعلى هرم السلطة المرابطية، من جور ومنكر وباطل، ممّا أدى إلى وجود أرضية ارتكزت عليها تطلعات المعارضين للحكم المرابطي[1]، **والأمر الثاني**: بروز شخصية الإمام ابن تومرت، الذي سعى إلى تغيير المنكر بعد مرحلة تكوين، اعتمد فيها الرحلة إلى الأندلس على رأس المائة الخامسة (500-501هـ) حيث تعلم بقرطبة ثم ألمرية، ورحل إلى المشرق عبر البحر نحو الإسكندرية، إذ التقى الإمام الطرطوشي، ثم رحل إلى الحج وإلى العراق[2].

والأستاذ بوعقادة يشير إلى هذا بالإضافة إلى إشكال ثالث حول مدى الجديد الذي طرحه ابن تومرت في مسألة دخول الأشعرية إلى بلاد المغرب، إذ لا يمكن أن نسلّم بالضرورة أنّ أرض المغرب في المجال العقائدي كانت أرضًا بورًا فسقاها ابن تومرت، بعد أن عاد من المشرق، طريقهم في الاعتقاد، القائمة على تأويل المتشابه، والذّب عن العقائد السلفية بالحجج العقلية، وأنّ المغرب كان في معزل عن اتباع التأويل، كمّا أورد ذلك ابن خلدون وهو يتحدّث عن عودة ابن تومرت من المشرق وأثره على أهل المغرب[3].

إذ تنبئ المصادر – ما سلف- أنّ الحضور الأشعري كان قائمًا كفكر منذ عهد ابن أبي زيد وأبي الحسن القابسي، لتأتي رحلة ابن العربي كرافد مهمّ في وفود العقائد الأشعرية ضمن الكتابات الغزالية إلى الأندلس فالمغرب، وحينما ينافح عنها صاحب الكلام أبو الفضل يوسف بن النحوي، ويضيف صاحب "المعجب" أنّ ابن تومرت حينما اتبع أبا الحسن الأشعري في أكثر المسائل فإنّه في الصفات قد وافق المعتزلة في نفيها وإنكارها، أي إلصاق الصفات الإنسانية بذات الله في مسألة اليد والجلوس، حيث ذهب إلى تأويل هذه الصفات بما يتوافق والتجرّد الذي تتصف به الذات

1- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 230.

2- البيذق، **أخبار المهدي**، ص 33.

3- ابن خلدون (ت808هـ)، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تح: خليل شحادة، دار الفكر، ط2، بيروت، لبنان، (1408هـ/ 1988م)، 302/6. وأيضًا: بوعقادة، **الحركة الفقهية، ص** 237.

الإلهية، كما أنكر التجسيم وكفر أصحابه المرابطين[1].

وهكذا يُمكن القول إنّ توجهه في المجال العقدي خصوصًا، والذي توسع إلى آرائه السياسية، أنّ منهج المهدي بن تومرت في هذا الشأن قد مزج بين التشيع في صلب توجهه، مع الخارجية من حيث المعاملة، بالإضافة إلى المسحة الصوفية في سلوكه والعقيدة على منهج الأشعرية، والتي سبقني إليها الأستاذ بوعقادة في أطروحته الحركة الفقهية.

أمّا منحاه في مجال الفقه فإنّ صبغة التنكر للفقه الفروعي المالكي على طريقة المرابطين ظاهرة، وما توحي به نصوص كتاب ابن تومرت "أعزّ ما يطلب"، وما فيها من المناقشات والشروح يُفيد بتوجهه نحو الاعتماد على الأصل الذي لا تتناقض فروعه، وأنّه لا يُثبت فرع دون أصل، وأنّ طرق العلم عنده منحصرة في الحس والعقل والسمع، والسمع فيها ثلاثة ضروب كتاب وسنة وإجماع، وهي الأصول، وأنّ الأخبار المتواترة هي المفيدة للعلم بالنقل المستفيض ... وأنّ خبر الآحاد لا يُفيد العلم لكونه مظنون، والظن لا يُفيد العلم[2].

كما خلص الأستاذ عبد الله عنان حينما تحدث عن موقف ابن تومرت من إعمال العقل في أصول الشريعة وأنّه لا يثبت، وأنّ موقفه من الاجتهاد كأصل من أصول الشريعة والحمل عليه يبيّن بأنّه كان يعتمد في تفسير الشريعة على المذهب الظاهري، حيث يُؤكد على وجوب استيقاء الأحكام الشرعية من الكتاب والسّنّة لا غير ... ويُضيف أنّه من الغريب أنّ الظاهرية لم تنتظم في ظل الموحدين إلاّ بعد المهدي بستين عامًا[3].

إلاّ أنّ الذاهبين إلى مالكية ابن تومرت قد خالفوا هذا المنحى والتوجه، وأكدوا على أنّ التوجه الظاهري الذي أقرّه البعض لا يظهر صراحة في أقواله وتصريحاته، حيث لا يكون الظاهري ظاهريًا ما لم يعتمد الظاهر من النص، وهو ما لا نجده عند الموحدين زمن ابن تومرت وبعده[4].

1- عبد الواحد المراكشي (ت ق7هـ)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تح: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2006م، ص 132. أيضًا: بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 237.

2- ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، تح: عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م، ص 29-37.

3- مُحَّد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس، العصر الثالث عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الأول، عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية**، مطبعة الخانجي، ط2، القاهرة، مصر، (1411هـ/ 1990م)، ص 203.

4- النجار، **المهدي بن تومرت**، ص 227.

كمّا أكدوا على أنّ ابن تومرت ظل يقتفي أثر مالك دون الإشارة إليه، وأنّ من جاء بعده كعبد المؤمن بن علي لم يُحد عن منهج معلمه ومالكيته غير المعلنة، وأنّ عبد المؤمن من جمع الناس على مذهب مالك ... وقد ظهر ذلك من خلال موطئه "موطأ المهدي" الذي هو في النهاية مختصر لموطأ الإمام مالك، وهو بذلك لم يخرج فيه عن التمذهب المالكي[1].

وقد تتبع بعض الدارسين مؤلفات المهدي "أعزّ ما يطلب" و"الموطأ" ليصل إلى أنّ ابن تومرت بقي على تقاليد علماء المغرب الراسخة على أتباع المذهب المالكي، في حين يرى آخرون أنّ كلام ابن تومرت عن العلم بالتواتر هو انتصار لأهل المدينة[2].

وما نخلص إليه في هذا المجال هو أنّ في عهد ابن تومرت قد وقع بالفعل تحول جاد، إذ عملت عدّة عوامل على إفراز فلسفته الجديدة في مجال الفقه والسياسة والاعتقاد، فتوجه فقهاء المرابطين الفروعي والانغلاق الحاصل على مستواهم، ثم صراعهم مع الظاهرة الحزمية التي كانت قد برزت في الأندلس، ممّا أثر على مدرسة المدينة والأثر ببلاد المغرب، وكان ابن تومرت قد رحل إلى الأندلس قبل المشرق.

كما أنّ التأثير الأشعري الذي صار يتطور منذ زمن ابن أبي زيد القيرواني والقابسي وأبي الفضل النحوي إلى عهد المازري وابن العربي الذي رحل إلى المشرق وجلب كتبهم، وانتهاء بما توصل إليه ابن تومرت من خلال رحلته المشرقية وهو ما دفعه إلى إعادة صياغة المنظومة الفكرية ببلاد المغرب وفق مذهب المدينة، ولكن ليس على النسق المالكي المرابطي، حيث اعتمد الكتاب والسّنّة وإجماع الصحابة، بالإضافة إلى علمي الكلام والأصول تأثرًا بالمنحى الشافعي ومدرسته الوافدة إلى الأندلس وبلاد المغرب بعد القرن 5هـ.

وعموما نجد أنّ الموحدين حققوا نجاحا في سعيهم لنشر المذهب الأشعري، وتمّ ذلك خصوصا خلال عهدي عبد المؤمن بن علي وابنه يوسف، أمّا المنصور فكان حماسه متوجها نحو الجانب الفقهي.

1- عبد الله علي علام، **الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي**، المطبعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007م، ص 303.

2- جيان مولاي الحسين، **المذهب المالكي في المغرب الإسلامي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، 1998م، ص 110.

ويرى الدكتور مُحَمَّد المغراوي أنّ التلازم بين الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية سمة من سمات المالكية بالغرب الإسلامي تدريجيا منذ العصر الموحدي فقد تشبث المغاربة منذ زمن الموحدين بالعقيدة الأشعرية حتى أضحت ثابتا من ثوابتهم الدينية ومقوما من مقوماتهم الفكرية[1]، ومما فيه تأكيد على المزاوجة بين علم الكلام والفقه، وباعتبار أنّ هذه المزاوجة كانت من البديهيات عند المغاربة، بحيث كانت مشربا للعام والخاص، والعالم والأميّ، كما هو صريح في قول الفقيه عبد الواحد بن عاشر (1040هـ/ 1631م) في منظومته (المرشد المعين):

وبعـــد العـــون مـــن الله المجيـــد ۞ في نظـــم أبيـــات للأمـــي تفيـــد
في عقـــد الأشـــعري وفقـــه مالـــك ۞ في طريقـــة الجنيـــد[2] الســـالك[3]

فالبديل الفكري الموحدي ضم في طياته الرصيد الأشعري الذي هو أداة مالكية وشافعية في البناء العقائدي لهذا المذهب وهو عامل إلتقاء مالكي أشعري، أين كان للسلطة السياسية دور في ترسيخ المذهب المالكي إلى جانب تجسيد العقيدة الأشعرية[4].

وقد ميز الباحث مصطفى مغزاوي بين طريقتين اتبعهما المهدي بن تومرت لنشر مذهبه فيقول: «... سنميز في جهود ابن تومرت السياسية لإقرار المذهب الأشعري جانبين أو أسلوبين، أحدهما أسلوب غير مباشر وهو أسلوب الخداع والمراوغة وانتحال الكرامات واستمالة العامة

1- نذير برزاق وخلفات مفتاح، **العقيدة الأشعرية.. مرجعية فكرية – الحضور في فكر وذهنية إنسان المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط–، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية،** جامعة حمه لخضر، مج03، ع04، الوادي- الجزائر، مارس 2017م، ص 397.

2- يُلقب الجُنيد بشيخ الطائفة وإمامهم، نظرًا لتعمقه في التوحيد والفناء فيه ومن أقواله: «الطرق كلها مسدودة على الحلق إلاّ من اقتفى أثر الرسول ﷺ واتبع سنته ولزم طريقته فإنّ طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه». انظر: السلمي أبو عبد الرحمن مُحَمَّد (412هـ)، **طبقات الصوفية،** تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2002م، ص 132.

3- ابن عاشر، **متن ابن عاشر في مذهب مالك، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين،** المطبعة الثعالبية، الجزائر، (1343هـ/ 1924م)، البيت الخامس من المنظوم، ص 2.

4- نذير برزاق وخلفات مفتاح، **العقيدة الأشعرية،** ص 397. للمزيد حول الموضوع انظر: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري،** تر: مُحَمَّد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الخانجي- دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط4، القاهرة، مصر- بيروت، لبنان، 1967م، 379/1، 380.

والأتباع، والأسلوب المباشر المتمثل في أسلوب القوة والعنف الذي اعتمـده ابن تومرت لإبادة الدولة المرابطية بصفتها العائق الأكبر الذي يحُول دون استقرار المذهب الأشعري ... »[1].

وهذا ما يصور لنا: «... ضخامة وجسامة تلك المجهودات السياسية التي قام بها ابن تومرت وأصحابه، لأنّ حركتهم كانت حركة سياسية مذهبية ... ومن هذا كله يُمكن الجزم أنّ الدور السياسي للموحدين كان الحسم في توطيد المذهب الأشعري في شتى أنحاء إمبراطوريتهم المترامية الأطراف...»[2].

لذا استطاعت السلطة الموحدية في التأسيس لفكر خاص ببلاد المغرب الإسلامي له خصوصية، محققة تعايشا سلميا بين العقيدة والمذهب بمرور الوقت مقابل نبذ الصدام مع الفقهاء ورثة المرابطين في لجم العوام عن الانتماء للعقيدة الأشعرية، فساهمت السلطة الموحدية في خلق جو ولاء عقدي مذهبي، يستمر لعقود من الزمن ومهدت لمرحلة ما بعد الموحدين إيجاد سكينة معرفية منظوماتية لفكره وسلوكه[3]. **وهل نجحت السلطة الموحدية في استمرار التبني الثنائي (المذهبي والعقدي)؟**

أمّا في زمن ما بعد الموحدين، فهناك مظهر آخر بيّن رسوخ المذهب الأشعري وتطوره بالغرب الإسلامي، تمثل في بناء المدارس وانتشارها على العهد المريني والزياني والحفصي، والتي كانت بمثابة دافع قوي لرسوخ المذهب وتداوله، ومن أهمها: مدرسة "آزمور وآسفي" و"أغمات" و"القصر الكبير" ومدارس فاس "الصفارين" و"الحلفاويين"، ومدارس "الصهارج" و"العطارين" و"القرويين" و"المدينة البيضاء" و"المصباحية" والمدرسة "البوعنانية" الشهيرة، وفي تلمسان أُنشئت مدرسة "العبّاد" ومدرسة "ابني الإمام"[4]، ورغم ذلك بقيت "البرهانية" و"مرشدة ابن تومرت"

1- مصطفى مغزاوي، **التحولات المذهبية في المغرب الإسلامي والأندلس خلال العصر الموحدي (6-8هـ/11- 13م)**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ الوسيط، إشراف: خالد كبير علال، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، (1432- 1433هـ/2011- 2012م)، ص 46.

2- مغزاوي، **نفسه**، ص 47.

3- مغزاوي، **نفسه**، ص 117.

4- ابن عياش الطاهر، **الفقهاء المالكية والسلطة الموحدية في المغرب الإسلامي (510- 1116/668- 1269م)**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف: الحاج عيفة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، (1435- 1436هـ/ 2014- 2015م)، غ. منشورة، ص 61.

مهيمنتان على مجالس العلم بالمغرب إلى أن ظهر العلامة مُحَّد بن يوسف السّنوسي (ت895هـ) الذي يُعتبر باعث الحركة الأشعرية، وهذه المرحلة تُسمى بالمرحلة السّنوسية.

إذ تُعد المرحلة السّنوسية آخر المراحل التي تمّ للأشعرية فيها شأن، واستوت على سوقها وآن لها الحصاد، وتوجّه الخاصّة لبثّه بين العامّة، ولعلّ قبيل المرحلة السّنوسية هُيّء للمذهب الأشعري أن ينتهج له بعض أهل العلم طريقا قوّموا فيه انحرافات العامّة التي تخالف المذهب الأشعري حتى يكون اعتقاد العامة جاريا على أصول المذهب، فألّف ابن دهاق "لحن العامة في علم الكلام"، وألّف السكوني مُحَّد بن مُحَّد بن خليل "أربعون مسألة في أصول الدين"، قوّم فيها ما يشوب أقوال العامة من التجسيم أو الاعتزال ونحوه، ثم ألّف ابنه عمر السكوني "لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام" صحّح فيها أدعية العامّة ممّا يُخالف منهج الأشاعرة[1].

فقد كان الإمام السّنوسي شاهدًا على الانتكاسة الفكرية التي عرفها المغرب في أواخر القرن (8هـ/ 14م)، وردها إلى فساد خلق أهل ذلك الزمان وشيوع البدع بقوله: «ولا يستغرب في هذا الزمان الذي نحن فيه وهو أواخر القرن التاسع الذي صار المعروف فيه منكرا والمنكر معروفا، وتعذر فيه معرفة الحق لميول أهله، واتسع الخرق فيه جدًا على الراقع فلم يبق فيه للعاقل إلاّ التحصن بالسكوت، وملازمة البيوت، والرضى في معاشه بأدنى القوت»[2].

يُقدم لنا السّنوسي من خلال الشاهد أعلاه صورة قاتمة عن عصره وأهل زمانه، ومهما أرجعنا نظرته إلى العامل الذاتي النفسي أو غيره، إلاّ أنّها لا تخلو من العامل الموضوعي الذي يعكس عدم رضا المفكّر عن مستوى عصره الفكريّ والعقديّ وغيره، فهو يُشير إلى شيوع البدع في عصره وبين أهل زمانه إلى درجة أنّ السّنّة أضحت بين البدع حسب وصفه «كالشعرة البيضاء في جلد الثور الأسود»[3].

1- مُحَّد عمارة، **تيارت الفكر الإسلامي**، دار الشروق، ط1، القاهرة، مصر، 1991م، ص 167. جلال مُحَّد عبد الحميد موسى، **نشأة الأشعرية وتطورها**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1975م، ص 209.

2- السّنوسي التلمساني (ت895هـ)، **العقيدة الوسطى وشرحها**، تح: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971م، ص 22.

3- السّنوسي، **عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى**، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، 1899م، ص 37.

وهذا الأمر هيّأ للمرحلة السّنوسية التي وضع أسسها السّنوسي أبو عبد الله مُحَّد بن يوسف التلمساني[1] (ت895هـ)، والذي هيمنت كتبه في العقيدة وشروحها على الساحة الفكرية الأشعرية التي مكّنت للمذهب منذ القرن التاسع الهجري إلى اليوم، والذي طغى في مجالس العلم والدرس الكلام عن العقيدة ومقولات الأشاعرة عن غيره من فنون العلم في بلاد المغرب عامة، وأقبل العامّة كما الخاصة على ذلك، وتوالت على عقائد السّنوسي[2] الشروح والتعليقات والحواشي والحواشي على الحواشي، إلاّ أنّ هذه الحواشي والشروحات والمتون لم تحظى بما تستحقّه من اهتمام المعاصرين تحقيقًا ودرسًا[3]، واستقلت هذه المرحلة بذاتها عما سبقها من المراحل، لأنّ السّنوسي

1- يُلقب أيضًا بأبي عبد الله، كما يصفه ابن عسكر بالشّيخ الوليّ، ونقرأ في موسوعة الإسلام: «أبو عبد الله مُحَّد بن يوسف بن عمر بن شعيب (ولد بتلمسان 838 أو 839هـ/ 1435م، وتوفي في جمادى الثانية 895هـ/ 1490م)، متكلم ومتصوف من شمال إفريقيا». انظر: ابن عسكر الشفشاوني، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تح: مُحَّد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط2، المغرب، 1977م، ص 121، 20.

2- له في العقائد: عقيدة أهل التوحيد والتسديد والمخرج من ظلمات الجهل وربقة التقليد المرغمة أنف كل مبتدع عنيد، المشهورة بـ"العقيدة الكبرى"، وعمدة أهل التوفيق والتسديد في عقيدة أهل التوفيق وهي "شرح الكبرى"، العقيدة الوسطى، شرح العقيدة الوسطى، العقيدة الصغرى المعروفة بـ "أم البراهين"، شرح العقيدة الصغرى، صغرى الصغرى، كتاب المقدمات، شرح المقدمات، حقائق العقائد، شرح جواهر العلوم لعضد الدين الإيجي، شرح منظومة الحوضي، شرح قصيدة ابن عباس الجزائري. انظر: أطروحة يوسف كيني وهي:

- kenny Joseph, **Muslim Theology as presented by Muhammad b. Yusuf as-Sanusi especially in his al- Aqida al- wusta**, Ph. D. Thesis, University of Edinburgh, 1970, pp35-48.

3- يلاحظ ج. ديلفان أنّ اسم الصغرى كما الكبرى والوسطى من لفظ الصغرى في القياس المنطقي يقول إنها: «عرفت في المدارس الإسلامية باسم السّنوسية وما تزال تُشكل اليوم أساس التعليم اللاهوتي في كل المغارب»، يرى أنّ «الصغرى ليست كتابًا سجاليًّا»، بل أكثر من ذلك يصفها برسالة ميتافيزيقية مبرزًا كثيرًا من العناصر الفلسفية فيها منهجًا ومضمونًا، بالفعل قدّم ديلفان تحليلًا متميّزًا لرسالة السّنوسي ملاحظًا حضور حسّ فلسفي قوي لدى المتكلم الأمازيغي، كما يصفه؛ بحيث «يستوحي بعض المقاطع من أفلاطون وأرسطو» رغم أنّه لم يكن مطّلعًا بشكل مباشر على نظريات أفلاطون وأرسطو في مجملها، فقد درس السّنوسي مبادئ العقيدة الأشعرية بحسّ فلسفي بارز، إذ وقف على الدليل الأنطولوجي على وجود الله، كما نجده يُميز بين المعاني والصفات المعنوية تمييزًا منطقيًا، يقول دلفان: «إنّ أفكار السّنوسي حملتنا مرارًا إلى عتبة الفلسفة الحديثة». انظر:

- G. Delphin, **la Philosophie du Cheikh Senoussi**, **d'après son Aqida Essoghra**, Journal asiatique, septembre- octobre1897, pp356-371 .

وقد اعترض عليه ج. د. لوسياني موضحًا أنّ "السّنوسية" ليست رسالة في الفلسفة بل إنّ الفلسفة وسيلة فحسب من أجل إثبات مبادئ ثيولوجيّة، يرفض وصف ديلفان بأنّها تقدّم نسقًا فلسفيًا وهو امتياز رفضه رينان حتى لابن رشد. انظر: ردّ لوسياني بالتفصيل في مقالته المنشورة في المجلة الإفريقية.

- D. Luciani, **A propos de la senoussia**, Revue Africaine, N° 228, 1898, p 386.

انتفض إلى محاربة التقليد في أدلة التوحيد، ودعا إلى النظر والاجتهاد[1].

ومن المؤكّد أنّ مشروع السّنوسي العقدي لم ينشأ من فراغ؛ بل يندرج ضمن تقليد كلامي راسخ في المغرب الإسلامي كانت تُهيمن عليه نصوص بعض أئمة المذهب الأشعري المتأخرين (وخاصة منهم فخر الدين الرازي) وشروحات كثيرة عليها، علاوة على تواليف المغاربة[2]؛ ولا تخفى قيمة هذه الشروحات التي تتضمّن كثيرًا من عناصر الاعتراض والتعليق والاستدراك.

ويستحضر السّنوسي كثيرًا من مظاهر هذا النقاش وينخرط فيه بقوة؛ وإن كان يُحيل في كتاباته على المتقدّمين، مثل الشّيخ أبي الحسن الأشعري، إلاّ أنّ أغلب إحالاته كانت على المتأخّرين – والمغاربة منهم بالأخص– ، ففي سياق تعريفه لمبحث علم الكلام، مثلًا، يُورد تعريفين: أحدهما لابن عرفة والثاني لابن التلمساني، دون أن يستشعر حاجة ما إلى إيراد تعريفات الأئمة الأقدمين، وهو أمر يعكس توطّد التقاليد الكلاميّة في الغرب الإسلامي[3].

والذي نُدركه أنّ إشعاع علم الكلام صار خافتًا نسبيًا في عصره، مقارنة بالعلوم الأخرى مثل الفقه والتصوّف، بالإضافة إلى الوضعية الفكرية والاجتماعيّة، الذي كان حافزًا له على حمل المشعل والنهوض بمشروع تصحيح عقائد الناس وتقريب عقيدة "أهل الحقّ والسّنّة" منهم وتأكيد الحاجة الملحّة إلى هذا العلم من جديد؛ بل وضرورته ضدًا على فكرة ارتفاع الحاجة إليه، التي كانت قد بدأت تتكرّس في أوساط المفكّرين في هذا الوقت.

ولم تكن مهمّة يسيرة قطّ؛ لكن كان من نتيجة ما واجهه من صعاب أن بثّ روحًا جديدًا في علم الكلام في بلاد المغرب عبر تواليفه العقديّة الكثيرة والمتنوّعة، في الشكل والغاية، ومناظراته ومساجلاته المتعدّدة والغنيّة، وهكذا استطاع أبو عبد الله السّنوسي أن يفرض مشروعه الكلاميّ على مجتمعه، فكان له تأثير لا يُضاهى في زمنه وبعده في الغرب الإسلامي.

1- سعيد البوسكلاوي، **بعض سمات الكلام السّنوسي وحدوده**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، جامعة أبوظبي، جامعة وجدة، جوان 2016م، ص 05.

2- نذكر من أشهرها: منظومة الضرير، ومرشدة ابن تومرت، وبرهانية السلالجي وغيرها.

3- سعيد البوسكلاوي، **نفسه**، ص 06.

وعليه، لن نُجانب الصواب إذا قُلنا إنّ السجال الكلاميّ الحيّ والاعتراض العقديّ قد انحسر في هذا العصر[1] داخل مذهب أهل السّنّة؛ وأنّه اتخذ وجهين: **الأوّل**: اعتراض على الأصحاب من الأئمّة الأشاعرة المتأخرين المتأثّرين بمذاهب الفلاسفة؛ **والثاني**: اعتراض على أهل التقليد؛ وكلاهما مقلّدة في نظر السّنوسي، وهكذا، نجده يُدافع ضدًّا على التيّار الأوّل، عن المذهب الأشعري في نقائه الأوّل قبل أن يختلط مبحثه بمباحث الفلسفة، ويُدافع ضدًّا على التيّار الثاني، عن النظر والاجتهاد؛ وذلك واضح من خلال تأكيده على وجوب النظر وتشديده في رفض الإيمان التقليديّ.

فلقد كان مقصد المغاربة إذًا تحقيق مسمى "الفقه الأكبر"، ولعل هذا البعث والإحياء للمفهوم الأصيل لعلم الكلام من أهم معالم التجديد الكلامي عندهم، كما كان إرجاعًا لعلم الكلام لأصالته حيث ارتبط خلال تطوره، ارتباطًا قويًا بالتصوف والزهد، إذا احتضن المتصوفة الفكر الكلامي، منذ عصر المحاسبي (ت243هـ/ 857م)، وأبي طالب المكي (ت386هـ/ 996م)، والغزالي (ت505هـ/ 1111م) وغيرهم.

أمّا المرجح من هذه الرؤى جميعا فيعود إلى ما اكتساه موضوع الكلام الإلهي من اهتمام إلى درجة أنّه أصبح الموضوع الأول للعلم، ولكون صفة الكلام من أكثر الصفات المتنازع عليها، ويمتعض حسن حنفي من تسمية العلم باسم موضوع واحد فقط من الموضوعات المتعددة والمهمة للعلم عدا مسألة الكلام، يقول بهذا الخصوص: «والحقيقة أنّ اعتبار الكلام موضوعا للعلم تجاوز عن موضوع العلم ذاته، فالكلام أحد موضوعات العلم وليس موضوعه الأوحد، ولا يمكن أخذ أحد أجزائه واعتباره موضوع العلم كله وهو التوحيد أو العقائد أو الدين، كما أنّ "الكلام" ذاته

1- وُصفت هذه الفترة بالجمود وهذا راجع للعديد من الإشارات التي تبرز هذا الجمود الفكري، وحسب تتبعنا لحركية الأشعرية منذ بداياتها المشرقية إلى ولوجها على الفكر المغربي في فترة متقدمة من عصر السّنوسي، إلّا أنّ الباحث سعيد البوسكلاوي يرجع هذا الجمود إلى كون أصحاب هذا الرأي يصدرون غالبًا أحكاما مسبقة على الفكر الأشعري نتيجة إعجابهم المبالغ فيه بتيارات أخرى مثل المعتزلة والفلاسفة، وأن تراجع تأثير فكر هذه التيارات فتح المجال أمام تقدّم الفكر الأشعري أكثر، على الرغم أنّ الأشعرية لم تكتسح الساحة العقديّة كلية، وعبر كلّ مراحل تاريخ الغرب الإسلامي، إلاّ أنّه ضمن استمرار تقاليد النظر العقلي وظلّ الطرف الوحيد الذي بإمكانه أن يُنافس التنظير الفقهي التقليدي المهيمن، بل وأن يسود أحيانًا في مراكز معيّنة في فترات تاريخيّة معيّنة من تاريخ بلاد المغرب. انظر: البوسكلاوي، **المرجع السابق**، ص 10.

موضوع جزئي من موضوع أشمل وأعم وهو موضوع الصفات»[1].

وما ادعاه ابن خلدون من أنّ علم الكلام عند المتأخرين، قد التبست مسائله "بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم"، أقرب من الانطباق على الكلام في المشرق منه في المغرب، لا سيما أنّه مثّل لذلك بالبيضاوي في "الطوالع"، ومن جاء بعده من علماء العجم، في جميع تآليفهم[2].

وهذا يسري أيضًا على رأي الفرابي في التعصب الكلامي، حيث قال: «إن علم الكلام، مسار تنظيري، وليس مؤسسة مذهبية مغلقة»[3]، فهو تعليق لا يخلو من صحة، حيث أنّ علم الكلام تحول فعلًا إلى مؤسسة مذهبية مغلقة في المشرق، خاصة بعد القرن السادس، بيد أنّه لا يخلو أيضًا من عدم الدقة، وذلك لأمور:

- **أولهما:** أنّ وصف علم الكلام بأنه "مسار تنظيري"، أورده في سياق المدح، أي أنّه اعتبر انحباس علم الكلام في قالبه النظري منقبة، والحال أنّه مثلبة، بل ثلمة في المحيط الثقافي الإسلامي، الذي يرتبط تطوره وازدهاره بالجمع بين النظري والواقعي، وما تخلف علم الكلام إلاّ بعد أن ابتعد عن الواقع، وانخرط في سلك العلم غير النافع، أي الذي لا يُجيب عن الإشكالات المستجدة، ولا يعالج القضايا المستحدثة.
- **ثانيهما:** أنّ علم الكلام في المغرب كان في معزل عن أن يكون مجرد "مسار تنظيري"، لأنّه جمع بين النظر وتلبية مقاصد عقيدية وسياسية واجتماعية، لا تخفى على الناظر في تاريخ المغرب.

وبيان ذلك، أنّ "العقيدة البرهانية" للسلالجي أبو عمرو عثمان الفاسي، و"العقائد المشهورة" لمحمد بن يوسف السّنوسي، كانت ذات مقاصد عقدية، أهمها: الحفاظ على التواجد السني في الغرب الإسلامي، وعصمته من التيارات العقدية الجارفة التي كانت تجتاحه، خاصة الشيعية والاعتزالية منها، ومقاصد سياسية، أهمها الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية

1- حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية**، دار التنوير للطباعة والنشر- المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 1988م، 53/1.

2- حنفي، **نفسه**، 54/1.

3- الفرابي أبو نصر (ت339هـ)، **إحصاء العلوم**، تح تق: عثمان أمين، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 1968م، ص131-132.

في الغرب الإسلامي من الانشقاقات والصراعات التي مزقت المشرق، ومقاصد اجتماعية، أهمها الحفاظ على الوحدة الفكرية لدى المغاربة، ولا يخفى أنّ هذا المقصد ضرورية لتحقيق المقصد السياسي المذكور.

- **ثالثهما**: أنّه لا يجوز تعميم الحكم على علم الكلام بالتعريض بأنّه تحول إلى مؤسسة مذهبية مغلقة، حيث إنّ مصداق هذا الحكم يوجد في المشرق، في فترات تاريخية معينة، ولا مصداق له في المغرب، وإن كان له مصداق فيه، ففي فترات معينة، قد تضيق وقد تتسع، بحسب الشروط السياسية والاجتماعية والدينية التي تغذيه.

وإذا كان علم الكلام عند المشارقة في هذه الفترة بدعة في الدين، فقد كان عند فقهاء المغرب صنيع المحققين، كما هو مؤدى قول الفقيه المالكي ابن خجو (ت956هـ/ 1549م): «لا يخفى على كل ذي بصيرة محقق، أنّ علم الكلام، المفرع في الجوهر والعرض، لم يكن في وقت النبي ﷺ، وإنما هو علم محدّث، حدث حين كثُرت الأقوال في التوحيد، وظهر أهل الزيغ والشُّبَه والابتداع، فأُحْدِث علم الكلام دواء للذي أظهر عنده حدثه، وهو علم شريف، فرض من فروض الكفاية عند المحققين، أحدث دواء للشبه»[1].

كما انتشرت كتب علم الكلام، ومن أشهر الكتب المتداولة نذكر:

- "الغنية عن الكلام وأهله" كتاب صنفه أبو سليمان الخطابي (ت388هـ/ 988م)، للرد على المشتغلين بعلم الكلام، والذي ذكر فيه حجج المتكلمين والرد عليها وتفنيدها وبيان الأدلة على ذلك، ويعد هذا المصنف من أهم الكتب في الرد على المتكلمين.
- "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجويني (ت478هـ/ 1085م)، وهو كتاب في علم التوحيد أورد فيه مؤلفه "الأدلة العقلية والنقلية لأصول الاعتقاد الصحيح" وردّ فيه على كثير من أهل الأهواء والبدع والفرق الإسلامية مستندًا إلى النظر العقلي الصحيح الذي يعتمد على القرآن والسّنّة[2].

1- خالد زهري، **الفقه المالكي والكلام الأشعري**، ص 25.

2- عبد الملك الجويني، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، مُحَمَّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، (1369هـ/1950م)، ص 10.

المبحث الثالث: علاقة الفقه بالفلسفة

إنّ الحضارة الإسلامية ازدهرت وسمت عندما ظهرت فيها الفلسفة، وكثرت فيها المناظرات الكلامية التي أعطت للثقافة الإسلامية زخم الإبداع، وشحنتها بروح الابتكار، ومن المعلوم أنّ علم الكلام يعالج القضايا الفلسفية بمعناها التقليدي، حيث فيه الإجابة عن مباحث الوجود والعدم، ومباحث المعرفة، ومباحث القيم أيضا، ويتكلم عن القضايا الكبرى كالتوحيد، وتزكية النفس، وعن مسائل العدل والتحسين والتقبيح بالعقل وغيرهما من القضايا.

وإذا ما سرنا في تعريف الفلسفة من حيث موضوعها بأنّها تشتمل على ثلاثة مباحث رئيسية هي: الوجود (الله، الكون، الإنسان)، والمعرفة (المنطق)، والقيم (الأخلاق والجمال)، فإنّنا نستطيع بحق أن نُسمي علم الكلام فلسفة إسلامية، وقد ألصق كثير من المعاصرين هذه التسمية على علم العقيدة.

نجد أنّ المشكلة في الاعتقاد، وليس في العقائد، فالدلالات التي يحملها الفقه لا تبتعد عن روح الفلسفة وغاياتها، فدلالة الفقه في اللغة العربية قائمة على الفهم، والمعرفة، والوعي، وهي أدوات فلسفية بامتياز، وقد تنبّه المفكر العربي طه عبد الرحمن للمسألة، إذ حاول التأسيس لرؤية تنصهر فيها الحدود بين الفلسفة، والفقه، من خلال سلسلته المتميّزة: فقه الفلسفة حيث يكشف لنا عن الدلالات، واللطائف المتضمنة في لفظ الفقه، فتكون المقاصد التي أرادها الفلاسفة من بحثهم، واقعة في دلالات الفقه، وليس في اصطلاح العلم والمعرفة[1].

فـ «... لفظ الفقه يفضل لفظ العلم من جهة أنّه أخص منه بزيادة قيد التأمُّل فيه، ذلك أنّ كل فقه هو علم حاصل بإمعان في النظر، وهو مقتضى التأمل ... »[2]، أمّا العلم فهو حصول المطلوب، والاستغناء عن الاجتهاد في الطلب، ومعرفة الظاهرة يحصل بالحسّ، إذا كانت من جنس المسائل الطبيعية والوقائع التجريبية، أمّا مجال الفقه، فهو باعتماده على التأمل، يقوم على الفعالية الذهنية التي تقوم على الصور، والمعاني المجردة التي تكون بنسبة أقل في البحث العلمي التجريبي[3].

1- شريف بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 41.

2- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 1995م، ص 26-27.

3- شريف بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 41.

كما يستبطن الفقه دلالة أخرى تجعله يتعالى في مرتبة الشرف الفلسفي، الذي يتحدّد بالغايات التي ترمي إليها الفلسفة وتنشدها؛ فالفقه كمعرفة يختلف عنها في بعض اللطائف اللغوية، التي يتضمنها، يقول طه عبد الرحمن: «... أعلم أيضًا أنّ لفظ المعرفة من حيث أنّ الفقه أخصّ من المعرفة بإضافة قيد الكلام فيه؛ أما ترى أنك تقول: "فقهت كلامه"، ولا تقول "فقهت ذهابه ومجيئه"، في حين يجوز أن تقول: عرفت ذهابه ومجيئه، كما تقول: عرفت كلامه»[1].

جعل بعض الباحثين ابن تومرت نظير ابن رشد الحفيد (ت591هـ/ 1194م) في قيامهما بمحاولة جادة لتقرير العلاقة بين الحكمة والشريعة، تضعهما رائدين من رواد الفلسفة الإسلامية في عهد الموحدين[2].

فقد عاش أبو الوليد بن رشد أحداث الدولة الموحدية، وتحمّل مسؤولياتها، وخبر حُكامها، واطّلع على آثار المهدي إمام الموحدين، وشرح مؤلفا من مؤلفاته عُرف بـ "عقيدة المهدي"[3]، واطلع على كتابه "أعزّ ما يطلب"، ولا شك أنّه وقف عند أول عبارات هذا الكتاب وهي: «أعزّ ما يطلب، وأفضل ما يُكتسب، وأنفس ما يدخر، وأحسن ما يعمل، العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، هو أعز المطالب، وأفضل المكاسب، وأنفس الذخائر، وأحسن الأعمال»[4]، فالمهدي يضع العلم في مقدمة الدولة، وأفلاطون – الذي لخص ابن رشد الحفيد جمهوريته– أيضا يضع العلم في مقدمتها[5].

1- عبد الرحمن طه، **فقه الفلسفة**، ص 27.

2- يحي هويدي، **مُحَمَّد بن تومرت وتوفيقه بين الحكمة والشريعة**، **مجلة دراسات ثقافية وأدبية**، ع12، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، قسنطينة، الجزائر، جانفي 1973م، ص 23.

3- كتاب شرح عقيدة المهدي، يوجد منه مخطوط في مكتبة الأسكوريال بإسبانيا تحت رقم: 879. انظر: محي الدين عطية، **ابن رشد: قائمة ورقية ممّا كتبه وكُتب عنه**، **مجلة إسلامية المعرفة**، الفكر الإسلامي المعاصر حاليا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 05، ع17، الأردن، (1420هـ/ 1999م)، ص 179.

4- ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص 33.

5- يحي هويدي، **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1965م، ص 270-274. أيضا: عبد الجبار صديقي، **جهود الخلفاء الموحدين لتنشيط علم الكلام والفلسفة في المغرب الإسلامي**، **عصور الجديدة**، جامعة أحمد بن بلة، ع21-22، وهران- الجزائر، ماي (1437هـ/ 2016م).

ويبدو أنّ ابن رشد الحفيد تأثر تأثرًا بالغًا بمنهج ابن تومرت وظهر ذلك واضحا في التقريب بين العقل والشرع[1]، وبيّن أنّ العهد الثقافي الذي أحدثه ابن تومرت ودعّمه خلفاؤه من بعده عهدُ رفع الشرور والجهالات، إذ قال عنهم في كتابه "فصل المقال": «وقد رفع الله كثيرا من هذه الشرور والجهال الذين أتوا لمسالك المضلات بهذا الأمر الغالب، وطرق به إلى كثيرا من الخير أتوا بخاصة على الصنف الذين سلكوا مسلك النظر ورغبوا في معرفة الحق»[2].

كثُرت مؤلفات ابن رشد الحفيد بهدف «خدمة الفلسفة الأرسطية المشائية خدمة شاملة بإحيائها والدفاع عنها، وبالانتصار لها والدعوة إليها...، وتقرير العلاقة بين الشريعة والفلسفة بطريقة تضمن للفلسفة مكانتها واعتراف الدين والمجتمع بها»[3].

بدأ ابن رشد الحفيد، رحلته في بيان العلاقة بين الفقه والفلسفة من خلال أطروحته الرئيسية التي يبين فيها العلاقة بين الحكمة والشريعة، حيث أقرّ بأنّ: «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابان بالجوهر والغريزة»[4].

وقد اعتمد ابن رشد الحفيد هذه الفكرة كمصادرة في بيان العلاقات بين الفلسفة والفقه، ويظهر هذا في اللغة الفقهية التي استثمرها في إقرار هذه العلاقة، مثل اصطلاح الواجب، والندب، يقول: «... فبين أنّ ما يدل عليه هذا الاسم إمّا واجب بالشرع، وإما مندوب إليه. فأمّا إنّ الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها، فذلك بين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: ﴿ **... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**۝﴾ [الحشر: 2] ... وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معًا»[5].

1- هويدي، **المرجع السابق**، ص 236.

2- أبو الوليد بن رشد، **فصل المقال**، دراسة وتح: محمّد عمارة، دار المعارف، مصر، (د.ت)، ص 67.

3- خالد كبير علال، **نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم**، دار المحتسب، ط1، الجزائر، (1429هـ/ 2000م)، ص 245.

4- ابن رشد، **فصل المقال**، ص 58.

5- ابن رشد، **نفسه**، ص 28.

فالجمع بين القياس العقلي الذي يستمد فضاءه المعرفي، والمنهجي من المنطق والفلسفة، والقياس الشرعي المعتمد من قبل الفقهاء والأصوليين، ظاهر في الطرح الرشدي، فلا فرق بين الفلسفة والفقه إلاّ في الاصطلاح، فالنص الفقهي، قائم على قواعد أصولية، وهذه الأخيرة صورتها الاستدلالية الفلسفية واضحة للعيان، يقول ابن رشد الحفيد: «... كما أنّ الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية على أنواعها، وما منها قياس وما منها ليس بقياس، كذلكم يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي، وأنواعه، بل هو أحرى بذلك ... »[1].

والمشروع الرشدي في مساره الفقهي لا يقف عند حدود الخصوصية القانونية، التي تفترض التسليم، والإيمان، والامتثال للقاعدة الفقهية، على قاعدة موضوعيتها، وتعاليها، فهو يفتح المجال أمام النقاش، وأما الرأي الآخر، وهذا ما ورثه عن الجدّ، وشخصيته العلمية والفلسفية في التعامل مع المذاهب الأخرى، فهو يناقش أدلة علماء المالكية، كما يناقش أدلة بقية المذاهب، فهو ينتصر أحيانا لمذهب على آخر، يقول الأستاذ بورشاشن: «... حيث نجد ابن رشد الحفيد ينتصر لموقف الشافعية الذي يذهب إلى النجاسة تزال فقط بالماء ... وفي علل الربا ينتصر لعلة الأحناف ويعتبر علتهم أولى العلل ...»[2]، والمقصد عند ابن رشد تربية الفقيه على التعامل الموضوعي مع النص الفقهي، واجتناب القراءة الإيديولوجية للنص الفقهي، والتاريخ يحمل لنا أدلة لا حصر لها تثبت اقتران النكبات بالقراءات الإيديولوجية[3].

كما أنّ المادة التي يشتغل عليها الفقيه، ذات طبيعة حركية ومتغيرة؛ لأنّها عائدة لجملة أسباب، ترتبط بالمكلّف ابتداء، وبمحيطه الثقافي والجغرافي، وتؤسّس هذه المتغيّرات لأخلاقيات جديدة، وميلاد مجموعة من القيم تتعارض، أو توحي بالتغاير بينها وبين الثوابت القيمية المتفق عليها، فعلى المستوى الفردي تساهم في الانفعالات الشخصية في إحداث بعض النتائج، إذا لم

1- ابن رشد، **المرجع السابق**، ص 30.

2- إبراهيم بورشاشن، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2010م، ص 119-120.

3- شريف بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 47.

تكن في جلّها الوقائع الإنسانية نتاجًا للمؤثرات الانفعالية[1]، والتي تشكّل ثابتًا في الشخصية الإنسانية، وعليه يصبح الباب مفتوحا أمام الفقيه في الاجتهاد والاستنباط.

ويبدو أنّ الأستاذ بورشاشن يرفض الفصل الظاهر بين الفلسفة والفقه، والذي تبدو فيه منزلة الفلسفة أشرف، ولا يغضُّ كثيرا من الأهمية التي احتلها الفقه في الممارسة العملية بل والممارسة العلمية أيضًا عند ابن رشد الجدّ، بل إنّه ليمكن القول إنّ شخصية الفقيه عنده لتحضر في قلب القول الفلسفي الخالص من خلال انتصارها، في ما بعد الطبيعة للأقاويل العادلة[2].

وهذا ما نعتبره تقعيدًا للعلاقة العضوية بين الفقيه والفلسفة، فتعريف الأخلاق بأنها علم السلوك يُظهر الارتباط القائم بين الفقه والأخلاق، التي هي مبحث رئيس في الفلسفة، فالاشتراك في الموضوع، وفي الغاية من الدراسة تكشف عن البعد الأخلاقي في العلمين، فالفقه يدرس السلوك كفعل، أي يقوم بتحديده موضوعيا من خلال بيان العلاقة بين الفعل والنتيجة، أي بدراسة سوابق الفعل، وعلاقاته بالإرادة والحرية، وبدراسته أيضا معياريا، وذلك من خلال عرضه على المقاييس الوجوبية التي يفترض السير وفقها، وهي ما تعرف في الفلسفة بالقيم، والتي تأخذ الأخلاق فيها المركز الرئيس، فالفصل بين الفقيه والفيلسوف، فصل تعسفي كان المقصد منه هو إبقاء الأمة خارج التاريخ.

لهذا نجد أنّ راهنية الحضور الفلسفي في الفقه مسألة واجبة، لأنّ الفقيه، غير قادر على إدراك ذاته بذاته، من خلال ذاته، فأي علم يقتضي قراءة خارجية له، فالفلسفة الفقهية تقرأ الفقه كعلم، ومستجداته بعين خارجية وموضوعية ومتعالية، فالانتماء المذهبي مثلا قد يُعيق الفقيه في إصدار أو استنباط الحكم الفقهي، والتي تنطبق على سائر المذاهب الفقهية، فالمدرسة المالكية لها مبادئها، ومسلماتها وأدواتها المفاهيمية، يقتضي التسليم بها، بلوغ نتائج لازمة وضرورية، ونفس الحال ينطبق على المنتمين إلى المدارس الأخرى، لهذا وجب على الحقل الفقهي استثمار أدوات خارجة عن سياقاته في فهم مسلمات، ونتائجه[3].

1- شريف بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 47.

2- بورشاشن، **المرجع السابق**، ص 110.

3- شريف بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 48.

وحظي فلاسفة العصر الموحدي بتكريم المنصور، فقد كان الفيلسوف الذهبي[1] مقربا لدى المنصور وابنه الناصر، فأغدقا عليه العطايا الكثيرة، ومن ذلك أنّ المنصور تتلمذ له، وقد وصله مرة بألف دينار على فهمه لمسألة فلسفية من إلقائه سُرّ المنصور بتحصيلها[2].

وقد شعر المنصور بأنّ مبالغته في إكرام الذهبي تُثير حفيظة بعض أفراد حاشيته، خاصة وأنّه كان يدرك أنّ تقريبه لأهل العلم يُشحن قلوب أهل السياسة وشيوخ الموحدين بالحسد، فقال مرة للذهبي: «يا أبا جعفر ما صدر منا من إنعام عليك فليكن مستورا لا يطلع عليه أحد، فإنّ ببابنا قوما سلفت لأسلافهم خدم لا يبعد أن تدركنا غفلة عن معاهدتهم لما يأملونه منا، فإن بلغهم الخبر عن إحساننا إلى من لم تتقدم لأوليته خدمة لهذه الدولة أمكن أنّ يؤثر ذلك في نفوسهم، فيكون داعية إلى تغير بواطنهم وسببا في فساد ضمائرهم ومنشأ لحسدك والبغي عليك»[3]، وكان يصفه المنصور ويشكره ويقول: «إنّ أبا جعفر الذهبي كالذهب الإبريز الذي لم يزدد في السبك إلاّ جودة»[4].

وإنّ الاهتمام بعلاقة السلطة بابن طفيل هو اهتمام بالعلاقة بين الموحدين والمشروع الفلسفي ممثلا في قصة حي بن يقظان وما فسحه هذا الاهتمام من دخول المشروع الرشدي إلى هذه السلطة، ويزداد اهتمامنا إذا وضعنا في الاعتبار جهة أساسية في البناء الإيديولوجي الموحدي التي تقوم على أنّ السلطة العلمية الوحيدة المخول لها حفظ التوحيد من الابتداع هي سلطة عالم الكلام ذي الهوية الأشعرية، فإذن ما هو مكان الفيلسوف هنا؟ وكيف نفسر احتضان البلاط الموحدي للمشروع الفلسفي بل إنّه يناقض فلسفة الإيديولوجيا الموحدية ليكون الفيلسوف صاحب التأويل الحقيقي لصفات التوحيد ويقوم بإقصاء الفئات العالمة الأخرى من مثل هذا الإدراك.

1- **الذهبي**: أبو جعفر أو أبو العباس أحمد بن عتيق بن الحسن بن زياد بن جِرْج البلنسي، كان فاضلا عالما بصناعة الطب جيد المعرفة لها، حسن التأليف بأعمالها، خدم المنصور بالطب وكذلك أيضا خدم بعده الناصر ولده، وكان يحضر مجلس المذاكرة في الأدب، وتوفي أبو جعفر الذهبي بتلمسان عند غزوة الناصر إلى إفريقية سنة (600هـ/ 1203م). انظر: ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تح: رضا نزار، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 537.

2- عبد الجبار صديقي، **المرجع السابق**، ص 134.

3- صديقي، **نفسه**، ص 134.

4- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ص 532.

لماذا كان ابن طفيل متصالحا مع السلطة إلى هذا الحد؟ إنّ هذا التصالح يجد له تفسير في تركيبة إيديولوجيا الموحدين لأنّ مؤسسها المهدي بن تومرت كان عالما سلطانا ذو رئاستين القلم والسيف، وقد وجدنا أنّ هذه السمة تتواصل في أمراء الموحدين وتتجذر لديهم هذه الملوكية في حب العلم، فقد كان الخليفة أبو يعقوب يوسف الموصوف بالصحبة لابن طفيل[1] «شديد الملوكية بعيد الهمة سخيا جوادا ... هذا مع إيثار للعلم شديد وتعطش إليه مفرط»[2]، وقد أدى به إيثاره هذا للعلم «إلى تعلم الفلسفة فجمع كثيرا من أجزائها»[3].

أيكون هذا الطموح إلى الفلسفة هو طموح نحو سلطة أكبر وهو نقل الخلافة الإسلامية من بغداد إلى مراكش، خاصة إذا علمنا استقلال السلطة الموحدية عن الخلافة الروحية في بغداد، إذ بادرت هذه الأخيرة إلى بناء هرم السلطة لديها بواسطة ألقاب مثل الخليفة وأمير المؤمنين وهي ألقاب كانت تتداول في السلطة العباسية فقط[4]، ممّا يدفعنا إلى القول أنّ أبا يعقوب قد جسّد طموح الخليفة العباسي المأمون في إدخال علوم اليونان إلى الفضاء المعرفي المغربي لكي تؤدي الغرض ذاته الذي أدته في الدولة العباسية، ومما يرجح هذه الدعوة أنّ أمراء الموحدين كان لهم طموحا سياسيا في المشرق وضم مصر إليهم، والقضاء على الدولة الفاطمية التي اعتراها في تلك الفترة الوهن وأشرفت على الاضمحلال.

وبالنظر إلى هذه الاعتبارات سيكون المشروع الفلسفي ضروريا في دياليكتيك التطور الذي يفرضه التطور الطبيعي للدولة، ممّا يقضي في الجهة المقابلة تطورا لإيديولوجيتها الخاصة، ونظرا لخبرة أبي يعقوب يوسف بالدور الخطير المنوط بالفلسفة كآلية للنقد فإنها ستمكن من مثل هذا التطور الذي يؤدي إلى اتساع أفق الدولة الإيديولوجي[5].

1- المراكشي، **المعجب**، ص 169.

2- المراكشي، **نفسه**، ص 167.

3- المراكشي، **نفسه**، ص 168.

4- نورة بوحناش، **الفيلسوف والسلطة في المغرب الإسلامي "قراءة في قصة حي بن يقظان لابن طفيل"**، مركز البحث في أنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران- الجزائر، 2004م، الرابط:

- https://www.ouvrages.crasc.dz/pdfs/2004-philosophie-mmoire-ara-boudhaneche-noura.pdf

5- نورة بوحناش، **المرجع السابق**، ص 21.

ولمّا وجد ابن تومرت إعراضا عن علم الكلام والفلسفة، تبنّى في ثورته الفكرية منهجًا يقوم على أسس نقدية كلامية متحررة، مُستخدما سلاح الجدل والمناقشة ببراعة ودهاء للتهجم على المرابطين وكسب الأنصار تمهيدًا لتحقيق مشروعه السياسي الكبير.

ولم يكن لابن تومرت ليُهمل هذا السلاح في سبيل إنجاح ثورته، وهو الذي تسلح من علوم السلف والخلف والظاهر والباطن ما يضمن لحركته النصر والتمكين، فقد جزم الباحث يوسف أحنانة بأنّ ابن تومرت كان يطغى عليه هاجس سياسي شكل عنده الهدف الغائي وما العقدي إلاّ وسيلة اقتضتها الشروط الموضوعية والتاريخية فقط، مُستدلًا بتوظيف ابن تومرت لأكثر من عقيدة وتلونه بأكثر من مذهب كلامي، خلافا لما قرّره الباحث عبد المجيد النجار عندما جعل الهدف العقدي هدفا غائيا والهدف السياسي وسيلة[1].

ومضى ابن تومرت يُقرر علم الكلام والفلسفة في البيئة المغربية، منتقلًا من التنظير إلى التطبيق، إذ اعتبر ابن تومرت بدعوته أول من حمل المغاربة على الأخذ بمذهب التوحيد الكلامي[2]، وحرّك فيهم العلوم العقلية من جديد[3].

وقد صوّر ابن طملوس (ت620هـ/ 1223م) دور المهدي في هذه العناية التي بدأ أهل المغرب عموما بقوله: «... ثم لم تكن الأيام إلاّ قليلا، وجاء الله بالإمام المهدي ﷺ فبان به للناس ما كانوا قد تحيّروا فيه، وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله، وعُرف عن مذهبه أنّه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف، ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي إلاّ من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين»[4].

1- عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، ص 354.

2- عبد الله علام، **الدولة الموحدية بالمغرب**، ص 303.

3- داود سلامة عبيدات، **المغرب والأندلس ما بين سنتي (541-667هـ/ 1146-1368م)**، دار الكتاب الثقافي، عمان، 2006م، ص 264.

4- ابن طملوس (ت620هـ)، **المدخل إلى صناعة المنطق**، وقف على طبعه: ميكائيل أسين بلاديوس السرقسطي، طُبع بمطبعة الأبيرقة مجرية المسيحية، 1916م، ص 09.

وإذا ما تكلمنا عن الفلسفة في الدولة الزيانية، فإننا نجد انتشارها معدوما تقريبا[1]، ولم يكن لها لتنتشر خاصة وأنّها اصطدمت بقوة المذهب المالكي[2]، فالسلاطين والحكام الزيانيون[3] كانوا يتدخلون في ذلك بحيث أنّهم كانوا يمنعون من تدريس بعض العلوم المشبوهة كالفلسفة التي تخالف مذهبهم مع تشجيع تدريس علوم أخرى.

وبهذا الشأن "كان الأساتذة يقومون بتوجيه ونصح طلابهم بالابتعاد عن دراستها، وحتى المكتبات كانت ملزمة على عدم اقتناء كتب الفلسفة التي تتعارض محتوياتها مع أفكار بعض الفقهاء المتشددين أو السلفيين"[4]، لأنّ قراءة هذه الكتب تكسب المطلع عليها، جرأة على المعاني وتسهيلا للهجوم على الحقائق، لأنّ الفلاسفة لا يتقيدون بحكم الشرع ولا يخافون من أئمة يتبعوهم[5]، فقد قال عنها السيوطي: «قوم غلب عليهم الجهل ... وأعماهم حبّ الرياسة وأصمهم، قد نكبوا عن العلوم الشرعية ونسوها، واكبوا على علوم الفلاسفة وتدارسوها، يريد الإنسان منهم أن يتقدم ويأبى الله إلاّ أن يزيده تأخيرا»[6]، لذا لم تلق إقبالا ورواجا.

وبهذا نجد أنّ الفلسفة وجدت وجودًا ضئيلا في بلاد المغرب الأوسط خلال العهد الزياني، لهذا صعب علينا ذكر فلاسفة برعوا واشتغلوا في هذا العلم، نذكر ابن خمسين (ت708هـ/ 1308م) الذي كان شاعرا وأديبا وفيلسوفا له "رسالة في الفلسفة"[7].

1- انظر الملحق رقم: 05، ص 211.

2- محمد الطمار، **تلمسان عبر العصور ودورها في سياسة وحضارة الجزائر**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007م، ص 220.

3- انظر الملحق رقم: 03، ص 207.

4- عبد العزيز فيلالي، **تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)**، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م، 350/2.

5- تاج الدين السبكي، **طبقات الشافعية**، تح: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1964م، ص 241.

6- محمد ساجلقي زاده، **ترتيب العلوم**، تح: محمد بن إسماعيل سيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، ط1، بيروت، لبنان، 1988م، ص 223.

7- ابن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تح: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، مصر، 1974م، 559/1.

المبحث الرابع: علاقة الفقه بعلم التصوف

يعتبر التصوف قطاعًا رئيسيا ومهما من قطاعات الفكر العربي الإسلامي، وهو يدخل في الشخصية الخاصة بهذا الفكر، فلو رجعنا إلى الإمام الغزالي لوجدناه في كتابه "المنقذ من الضلال" قد أخذ بالتقسيم الذي يُصنف الطالبين للحق إلى أربع فرق وهي: المتكلمون، الباطنية والفلاسفة ثم الصوفية، وإذا أخذنا بالتقسيم الرباعي للتراث الفكري الإسلامي إلى فلسفة وكلام وأصول فقه، وتصوف، أو أي تقسيم فسوف نجد أنّ التصوف يحتل مكانة هامة في الفكر الإسلامي.

منذ القرن الثالث الهجري أصبح التصوف متميزًا على علم الفقه من ناحية الموضوع والمنهج والغاية، ولا شك أنّه كان لحركة تدوين العلوم الشرعية التي سبقت تدوين التصوف أثر في ذلك، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون، حيث قال: «فلمّا كُتبت العلوم ودُونت، وألّف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة (الصوفية) في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع، ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في كتاب "الرعاية"، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم كما فعل القشيري في "الرسالة"، وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط»[1].

وبما أنّ النظر الفقهي قد تطور فإنّ التصوف لم يبق يُعد منكرا كذي قبل، ولم يبق للفقهاء على أهله تلك الصولة، فظهر جماعة من الصوفية الكبار أصحاب النزعات الفلسفية وانبثت مذاهبهم المختلفة في الناس، ولا نقصد الأندلسيين منهم كابن عربي الحاتمي وابن سبعين والششتري وغيرهم، فإنّ الصوفية المغاربة كانوا ذوي آراء وأنظار فلسفية واجتماعية ورياضية، كأبي الحسن المسفر وأبي العباس السبتي وأبي محمد صالح الآسفي[2].

والجدير بالذكر هو أنّ النهضة الموحدية أثّرت على العقول في الأندلس والمغرب تأثيرًا متشابهًا، فأصبح الفكر الإسلامي في كلا القطرين محررًا من القيود التي كانت تجعله يثور لأقل بادرة من الخروج عن دائرة المـُسلمات والقواعد والرسوم المتعارفة، فشتان بين عهد المرابطين الذي كان فقهاؤه في كل من المغرب والأندلس يُجرّمون "الإحياء" وغيرها من كتب الغزالي ويحكمون بإحراقها؛

1- ابن خلدون، **المقدمة**، 991/3.

2- عبد الله كنون، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، دعوة الحق، ط2، طنجة، المملكة المغربية، 1960م، 121/1.

وبين هذا العهد الذي ينبُغ فيه مثل ابن عربي الحاتمي وينشر كتابه "الفتوحات المكيّة" وغيره فلا يُحرّك الفقهاء ساكنًا في سبيل الإنكار عليه، مع عِظم الفرق بين محتويات "الإحياء" ومحتويات "الفتوحات" ممّا لا تُقره المذاهب الفقهية بأجمعها وربما يتعارض مع جوهر العقيدة الإسلامية في كثير من المسائل.

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علمي الفقه والتصوف قائلًا: «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهو الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك»[1].

وقد أطلق الصوفية منذ القرن الثالث الهجري وما بعده عدة تسميات خاصة على علمهم، فعُرف بعلم الباطن، وعلم الحقيقة، وعلم الدراية، مقابل علم الظاهر، وعلم الشريعة، وعلم الرواية، وهم بذلك يميزون بين علمين: علم نظري بالأحكام وهو الفقه أو الظاهر، وعلم بكيفية التحقق بها ذوقا وسلوكا، وهو التصوف أو الباطن، وهو تمييز اعتباري إذ لا خلاف بينهما في جوهر الأمر[2].

وهذا ما يصوّره القشيري في معرض كلامه عن العلاقة بين الشريعة والحقيقة حين يقول: «الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول، والشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق، والشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر، والحقيقة شهود لما قضى وقدّر، وأخفى وأظهر»[3].

1- ابن خلدون، **المرجع السابق**، 991/3.

2- مُحَمَّد بن معمر، **الجمع بين الفقه والتصوف عند الإمام الهواري**، **المجلة الجزائرية للمخطوطات**، جامعة أحمد بن بلة، مج13، ع1، وهران- الجزائر، ديسمبر 2017م، ص 11.

3- أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، مصر، 1989م، ص 168.

وقد فرّق الإمام الشاطبي بين الفقه والتصوف، وحدّد لكل منهما مجاله الخاص، وتبعه في ذلك الشّيخ أبو العباس أحمد زرّوق (ت899هـ) قائلا: «حكم الفقه عم في العموم، لأنّ مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته، وحكم التصوف خاص في الخصوص، لأنّه معاملة بين العبد وربه، من غير زائد على ذلك. ومن ثمّ صحّ إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه، ولم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلاّ به، وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعم منه مصلحة، ولذلك قيل: كن فقيها صوفيا، ولا تكن صوفيا فقيها»[1].

أثارت العلاقة بين الفقهاء والصوفية في الفكر الإسلامي جدلًا كبيرًا منذ القرن الثالث الهجري، وقد انبرى، في هذا الجو الحماسي المتوتر، كل من الفريقين للدفاع عن منهجه وتصوره وتأويلاته، ورغم أنّ معظم التصانيف الصوفية تكاد تجمع على الالتزام بما طلبه الفقهاء من شروط كالتعلم والاتباع ووزن كل الأعمال الظاهرة بميزان الشرع، والتأكيد على تطابق الرؤيتين الفقهية والصوفية، إلاّ أنّ أسباب الخلاف ظلّت قائمة بين الفريقين[2].

ومن ثم فالفقه والتصوف على حدّ تعبير الشّيخ أحمد زرّوق «شقيقان في الدلالة على أحكام الله تعالى وحقوقه، فلهما أصل الحكم الواحد، في الكمال والنقص، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر في مدلوله»[3]، وهو ما نبّه عليه اليوسي أبو علي الحسن بن مسعود (ت1102هـ) أيضًا بقوله: «... والتصوف هو ثمرة العلم ولبابه، وأحد ركني الدين، فإنّ الشريعة لها ظاهر هو للفقهاء، وباطن وهو للصوفية، وقلما يكمل الأمر بينهما معًا، لهذا يقال: "من تصوف ولم يتفقه، فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق"[4]، ومن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة»[5]، ويشرح الشّيخ أحمد زرّوق هذا الكلام بقوله: «تزندق الأول: لأنّه قال بالجبر

1- أحمد زروق، **قواعد التصوف**، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005م، ص 32.

2- مُحَّد بن معمر، **المرجع السابق**، ص 12.

3- أحمد زروق، **قواعد التصوف**، القاعدة 20، ص 14.

4- لقد نسب الشّيخ أحمد زرّوق هذه العبارة إلى الإمام مالك. انظر: كتابه **قواعد التصوف**، القاعدة 4.

5- مُحَّد الكحلاوي، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)**، دار الطليعة، ط1، بيروت، لبنان، 2019م، ص 295. نقلا عن: **رسائل اليوسي**، 52/1.

الموجب لنفي الحكمة والأحكام، وتفسّق الثاني: لخلو عمله من التوجه الحاجب منهما عن معصية الله، ومن الإخلاص المشترط في العمل لله، وتحقق الثالث: لقيامه بالحقيقة في عين التمسك بالحق، فعرف ذلك»[1].

وهذا التباين الناشئ في المفهوم، ثم في التخصص والموضوع والمنهج أيضا، قد صحبه تباين في التموقع داخل المنظومة الفكرية والثقافية التي يستمد منها الفرد المسلم تصوره للكون، وحاز الفقه فيها رتبة الشرف والسيادة العلمية، في المرحلة التي لم يكن التصوف قد اكتسب وجوده الفعلي كعلم له كل المقومات المعرفية، مثلما هو موجود في حياة الناس كسلوك وممارسة.

كما أنّ عناية الصوفية بعلم الظاهر، ومشاركتهم القوية في الشروحات الفقهية، والمعقولات من العلوم، دعم مركزهم في الساحة العلمية، وجعلهم يتولون مهام فقهاء الفروع على حدّ سواء، ولم يعد هذا المجال حكرًا على هؤلاء الأخيرين فقط، فقد أظهر القيسي أبو القاسم بن عثمان بن عجلان (ت675هـ) عناية خاصة بالفقه والحديث[2]، ومقدم الصوفية في وقته القصري أبو عبد الله مُحَّد بن علي، كان عالما بالفقه وأصوله[3]، وأضاف أبو الحسن الملياني إلى علوم الحكمة والتصوف، وعلم الفقه وأصول الدين، ونفس العلوم قد حازها بقوة ابن الخطيب أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد[4].

ويبدو أنّ الشّيخ أحمد زرّوق، رائد التوفيق بين الحقيقة والشريعة في مدرسة بجاية الصوفية، قد نجح إلى حد كبير في ردم هذه الهوة بين الطرفين، وأعاد التصوف إلى حظيرة الفقه، بجعل التصوف مضبوطا بنصوص الشريعة، ولكنه جعل الفقيه الصوفي أفضل مرتبة من الصوفي الفقيه بقوله: «كن فقيها صوفيا ولا تكن صوفيا فقيها، وصوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم، لأنّ صوفي الفقهاء قد تحقق بالتصوف حالا وعملا وذوقا، بخلاف فقيه الصوفية، فإنّه المتمكن من عمله

1- أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص 15.

2- أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، **عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، تح: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 99.

3- الغبريني، **نفسه**، ص 186.

4- الغبريني، **نفسه**، ص 231.

وحاله، ولم يتم له ذلك إلاّ بفقه صحيح وذوق صريح، ولا يصلح أحدهما بدون الآخر، كالطبيب لا يكفي علمه عن التجربة»[1].

ولعل من أبرز الكتب المتداولة في التصوف نذكر: "الرسالة القشيرية" لأبي القاسم القشيري (ت465هـ/ 1072م)، والذي يُعد من أفضل الكتب التي ناقشت موضوع التصوف، كُتبت هذه الرسالة عام (436هـ/ 1045م) لتكون مرجعًا مهما لمن يريد أن يسلك طرق التصوف الحقيقة، ويبدأ العمل بشرح لفكرة التوحيد من وجهة النظر الصوفية، ويناقش المفردات والألفاظ المتداولة بين المتصوفة، ويحتوي على اثنين وثمانين تدوينة بيبليوغرافية موجزة لسير شيوخ المتصوفة الأوائل[2].

وإلى جانب كتب الصوفية نجد كتب المواعظ والرقائق كـ "كتاب الزهد والرقائق" لابن مبارك (ت181هـ/ 797م)، وهو من أجّل الكتب المُصنفة في الزهد ولعله من أوائل الكتب المصنفة في هذا المجال، وقد رتبه ترتيبا علميا، وأورد فيه كل ما يتعلق بتهذيب النفس والترغيب والترهيب لها، وذكر أحوال من سبق في الرغبة فيها عند الله، ولكنه في آخر الكتاب ترك التبويب وجعله سردًا للأحاديث والآثار[3].

وفيما يخص موقف الموحدين من التصوف، يُستبعد أن يكون الموقف عدائيا لما كان يمتاز به الخلفاء الموحدين من علم وعدل وتقوى وعطف على الفقراء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ممّا يتفق مع اتجاه التيار الصوفي[4]، فقد كان الخليفة عبد المؤمن بن علي طالبا تلقى تعاليم التصوف الأولى عن الصوفي أبي مُحَمَّد عبد السلام التونسي قبل لقائه بالمهدي بن تومرت في رباط ملالة سنة (512هـ/ 1118م)[5].

1- أحمد زروق، **قواعد التصوف**، ص 32.

2- أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص 05-06.

3- ابن مبارك المروزي، **الزهد والرقائق**، تح: أحمد فريد، دار المعراج الدولية للنشر، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1995م، ص 53.

4- عبد الحميد حاجيات وآخرون، **تطور الحركة الفكرية بالجزائر في عهد الموحدين**، ضمن أعمال الملتقى الوطني الثاني حول عبد المؤمن بن علي والدولة الموحدية، جمع وإعداد: عز الدين ميدون، دار ابن خلدون، ط1، تلمسان، الجزائر، 2011م، ص 99.

5- ابن خلدون، **العبر**، 6/257-259.

وكذلك كان الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (558-580هـ/ 1163- 1184م) زاهدا متقشفا، يلبس الثياب الخشن، ويقتصر على القليل من الطعام، بل كان يُكاتب الصوفية ويسألهم الدعاء، فكثر في عهده المتبتلون والصلحاء على حد تعبير عبد الواحد المراكشي[1]، أضف إلى ذلك سياسة الخليفة الناصر (580-609هـ/ 1198-1213م) وخليفته المستنصر (610-620هـ/ 1215-122م) كانت مفعمة بالود والاحترام والتبجيل للصوفية[2]، بل نجد أنّ الخلفاء الموحدين[3] خصصوا للصوفية رواتب ضمن الشرائح الاجتماعية التي لا تتولى أي حرفة أو خطط إدارية[4].

والواقع أنّ علاقة الودّ والتقارب التي ربطت الموحدين برجال التصوف كانت مرحلية لأنّ هدف الموحدين في البداية كان اجتثاث الحكم المرابطي[5]، وتوجيه ضربة لفقهاء المالكية الرافضين لكل تقارب بين التصوف والمذهب[6]، حيث تُشير بعض المصادر إلى طابع التوتر الذي ساد في بعض الأحيان العلاقة بين الموحدين وأقطاب التصوف المغربي خاصة بعدما رفض بعض المتصوفة التقرب من السلطة الموحدية التي كانت تحاول احتواءهم[7].

إنّ علاقة العداء والتوتر لم تصل إلى إعلان العصيان ضد الحكام، وإنّما كانت معارضة سلمية هدفها غربلة الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي المتردي[8]، ففي عهد الخليفة يعقوب المنصور (580- 595هـ/ 1184-1198م) أبرز الشّيخ أبو مدين شعيب الظلم الذي مارسه الولاة الموحدون

1- المراكشي، **المعجب**، ص 169.

2- يحي بن خلدون، **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، مطبعة بيير فونطانا الشرقية، الجزائر، 1903م، 102/1.

3- انظر الملحق رقم: 01، ص 204.

4- عز الدين عمر موسى، **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، دار الشروق، ط1، القاهرة، مصر، 1983م، ص 344.

5- بوداود عبيد، **ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (13-15م)**، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003م، ص54.

6- بوبة مجاني، **عبد المؤمن بن علي والحركة الصوفية**، مجموع أعمال الملتقى الوطني حول عبد المؤمن بن علي والدولة الموحدية، نشر دار ابن خلدون، تلمسان، الجزائر، (د.ت)، ص 109.

7- بوداود عبيد، **المرجع السابق**، ص 54. أيضا: حساين عبد الكريم، **الحركة العلمية في المغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين، مجلة كان التاريخية**، السنة 09، ع32، إلكترونية، جوان 2016م، ص 70.

8- الطاهر بونابي، **التصوف في الجزائر خلال القرنين (6 و7هـ/ 12 و13م)**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2004م، ص 35.

في بجاية بقوله: «بفساد العامة يظهر ولاة الجور»[1]، وقد كثُر أتباع الشّيخ وزادت سلطته الروحية، فاستدعاه الخليفة يعقوب المنصور إلى مراكش بعد وشاية من فقهاء أو علماء الظاهر حسب بعض الروايات[2]، فوجود أبي مدين في بجاية التي كانت معقل بني غانية الميورقيين الذين أعلنوا الثورة على الخلافة الموحدية من بجاية لإعادة مجد الدولة المرابطية هو الذي يُفسر لنا مخاوف السلطة الموحدية في مراكش، غير أنّ بعض المصادر ردت سبب هذا الاستدعاء إلى كثرة أتباعه في بجاية فقط واشتهار أمره بها[3].

ومن بين أقطاب التصوف الذين ظهروا خلال هذا العهد نذكر أبا مدين شعيب الإشبيلي الذي كان له تأثير كبير في التيار الصوفي ببلاد المغرب الإسلامي، أصله من قطنيانة وهو حصن صغير في الشمال الشرقي من إشبيلية، انتقل إلى بلاد المغرب مع مطلع القرن (6هـ/ 12م)، استقر في فاس مدة من الزمن لأخذ العلوم، ومن شيوخه في التصوف في فاس أبو الحسن بن حرزهم، وأبو عبد الله الدقاق، وأبو الحسن السلاوي، وأبو يعزي يلنور بن ميمون[4].

ثم بعد ذلك توجه إلى بجاية واستقر بها فاكتسب شعبية كبيرة أقلقت الخليفة الموحدي يعقوب المنصور الذي أمر بإحضاره إلى مراكش حيث توفي بطريقه إليها قرب مدينة تلمسان سنة (594هـ) من مؤلفاته "أنس الوحيد ونزهة المريد" وكتاب "مفاتيح الغيب لإزالة الريب وستر الحبيب" وكتاب "رسالة أبي مدين في التصوف"[5].

كما ظهر في عصر الموحدين الصوفي أبو شعيب أيوب سعيد الصنهاجي الذي استدعاه عبد المؤمن إلى عاصمة دولته مراكش ليناظره في التوحيد، وكذلك الشّيخ أبي يعزي يلنور بن ميمون

1- ابن الأحمر (ت807هـ)، **أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن**، تح: مُحَّد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، لبنان، 1396هـ/ 1976م، ص 258.

2- التنبكتي، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، إشراف وتقديم: عبد الله العرافة، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، (د.ت)، ص 193.

3- الزركشي (حي سنة 894هـ)، **أخبار الدولتين الموحدية والحفصية**، تح: مُحَّد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1966م، ص 16.

4- ابن الزيات التادلي (ت617هـ)، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تح: أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1984م، ص 322.

5- بوداود عبيد، **المرجع السابق**، ص 201-202.

الذي أقلق كثيرًا دولة عبد المؤمن بسبب كثرة جموعه[1].

حاول الصوفية في الفترة الممتدة بين القرن السادس والسابع الهجريين، نقل المجتمع المغربي من مرحلة تطبيق أحكام الفقه إلى مرحلة أعلى، تتمثل في إدراك معاني العبادة، وفق نظرة مقاصدية أخلاقية موازية لمقاصدية الفقهاء ذات النظرة الخلقية والمنهجية الأصولية. لذلك شكلت المبادئ الأخلاقية الأرضية التي انطلق منها الصوفية في تأطير المجتمع، وبما أنّ هذه المبادئ تنطلق من الزهد كأساس في تنظيم العلاقات بينهم وبين سائر فئات المجتمع، فقد اعتمد هؤلاء على عدة وسائل لنشر تعاليم الإسلام كمجالس الذكر والعلم وتحفيظ القرآن والدعوة، وكان الصوفية من أهل الفقه والحديث والتفسير.

خلاصة الفصل:

وما نخلُص إليه في هذا الفصل أنّ بناء الفكر الإسلامي المغربي على الأركان الثلاثة المذكورة في منظومة ابن عاشر، وهي: المذهب المالكي، والعقيدة الأشعرية، وطريقة الجنيد وما تحمله من دلالات كثيرة، كأنّ تبني فقهاء المغرب الإسلامي للمذهب المالكي، كان اتباعًا وليس تقليدًا له.

وقد انتبه أحد الباحثين إلى هذا التداخل العميق بين الكلام والفقه والتصوف، مقررا حضوره في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، وبعبارته: "فعندما نتأمل تاريخ الفكر العربي الإسلامي، نجد حضورًا – بنسب متفاوتة حسب الفترات التاريخية – لأربعة أنساق أو وجهات نظر رئيسية وهي: أهل الحديث والفقه وأصول الفقه، وأصحاب الكلام والفلسفة والمنطق، وأصحاب القلب والمجاهدة والكشف، بالإضافة إلى أصحاب العلوم المكملة، كاللغة والتاريخ أو أصحاب العلوم الأخرى، مثل الرياضيات، والفلك والكيمياء وغيرها إلاّ أنّ القوة تكون دائما للأنساق الثلاثة الأولى"[2].

كما لا ينبغي إغفال الدور الاجتماعي والسياسي الذي كان يهدف إليه التداخل الموصوف بين "الفقه" و"علم الكلام" و"التصوف"، إلى أن يتدخل علم الكلام ليضع حدًا للممارسات اللاعقلية، ويخلي التصوف من هذه الشوائب المخالفة لما جاء به الإسلام، بل أساس الدين كله،

1- بوبة مجاني، **المرجع السابق**، ص 111-112.

2- خالد زهري، **الفقه المالكي والكلام الأشعري**، ص 26.

وهو التوحيد، وأن يتدخل الفقه في تحالف عميق مع علم الكلام لأداء الدور المكمل وهو تخليص الشريعة من المظاهر التي سادت في بعض الطرق الصوفية، أهمها إسقاط التكليف.

لكن ما يجب التنبيه عليه هو أنّ هذا الحضور لا يكتسب قيمته، ولا يكون له وزن معرفي، إلاّ بمدى تفاعل الأنساق مع بعضها البعض، وهذا التفاعل بين الأنساق الرئيسية في موضوع دراستنا "الفقه" و"علم الكلام" و"الفلسفة" يُنتج لنا فكرا فقهيًا له أعلامه، وله إنتاجاته المتنوعة والمتميزة، **فهل نستطيع القول أنّ الانسجام والتداخل بين هذه العلوم الثلاثة في البيئة المغربية أنتج فكرًا فقهيًا خلال عهد الموحدين والزيانيين؟ وحقق شخصية الفقهاء الإبداعية المتمثلة في مسمى أعلام الفكر الفقهي؟**.

وهذا ما نجده داخل أنماط المعرفة الإسلامية، حيث إنّ العلوم مستمدة من بعضها البعض، كما أنها متداخلة فيما بينها، ما يُفضي إلى أنّ هذا التداخل يبين وحدة المقصد الذي يربطها، وهو التلبس بأحكام الشريعة السمحة، قصد الوصول إلى المعرفة الإلهية الحقة، فكل مجال من هذه المجالات المعرفية ما هو إلاّ وسيلة لتحقيق نوع من المعرفة، التي ينبغي للمسلم تحصيلها في سلوكه، فينشأ عن ذلك: أنّ هذا التنوع في أنماط المعرفة مسألة صحية، فهي تزيد من توسيع مجال المعرفة الإسلامية، وتدقيق مسائلها بالبحث والتحليل.

الفَصلُ الثَاني

أعلام الفكر الفقهي في المغرب الإسلامي

القرن (6 ـ 10هـ/ 12 ـ 16م)

- **المبحث الأول:** أعلام الفكر الفقهي الموحدين
- **المبحث الثاني:** أعلام الفكر الفقهي الزيانيين
- **المبحث الثالث:** القضايا الكبرى لإبداع الفكر الفقهي في العصرين الموحدي والزياني

الفصل الثاني: أعلام الفكر الفقهي في المغرب الإسلامي القرن (6- 10هـ/ 12- 16م)

تمهيد:

إنّ المتتبع لتاريخ المغرب الإسلامي بصفة عامة وتاريخ الدولة الموحدية على وجه الخصوص، سيشد انتباهه ذلك العدد الكبير للعلماء في مختلف أصناف العلوم، وما تميزوا به من مستوى علمي راقٍ، والمعلوم أنّ فترة حكم الموحدين في المغرب الإسلامي، شهدت حركة فقهية كبيرة، فكانت الصفة العلمية الأولى التي تحلى بها هؤلاء العلماء هي الصفة الفقهية، فكان لهم بذلك الدور الريادي في شتى المجالات، دينية كانت أم سياسية.

والمعروف أنّ تأثير الأندلس الفقهي في المغرب أبين من تأثر الأندلس بالمغرب، ومع ذلك فهما يعدان فضاء واحدا، من حيث الهوية السياسية، والمناخ السياسي والانتماء الديني، وإن أمكن فصلهما سياسيا في بعض الفترات التاريخية، إلاّ أنّه من العسير فصلهما فكريا وعلميا، لأنّ بين علمائهما من التداخل والترابط والتواصل ما يتعذر معه الفصل.

والأهم من ذلك أنّ الأوضاع المذهبية التي انتهى إليها العصر الموحدي ورسمتها السلطة، وانتصر لها الفقهاء هي نفسها الأوضاع المذهبية التي استقرت عليها الدويلات الإسلامية بالمغرب الإسلامي بعد سقوط الموحدين.

أمّا الفقيه إن كان يُفهم من التعريف اللغوي بأنّ كل عالم فقيه، فإنّ أبا الوليد الباجي قد بين ذلك بقوله: «لا يُوصف العالم بالعربية والحساب والهندسة ولغات العرب، وغير ذلك من أنواع العلم بكونه فقيها، وإن كنا لا نشك أنّه لم يكن عالما حتى فقهها وعلمها»[1]، ثم جاء ابن خلدون فتتبع لفظ الفقيه وأرجعه بادئًا إلى الصحابة الذين اختصوا بحمل القرآن والعارفين بجميع علومه، وقد كانوا يقرؤون الكتاب لأنّ العرب كانت أمة لا تعرف القراءة إلّا القلّة النادرة، فاختص من كان قارئا للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ[2].

1- الباجي أبو الوليد، **الحدود الأصولية**، مؤسسة الزعبي، ط1، لبنان، 1973م، ص 428.

2- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 102.

ثم لما عظمت أمصار الإسلام، وذهبت الأمية بممارسة الكتاب، وتمكّن الاستنباط وكمل الفقه، وأصبح صناعة وعلمًا، بُدّلوا باسم الفقهاء العلماء من القراء[1]، كما أُطلق لفظ الفقهاء على العارفين بالأحكام الشرعية الثابتة الموجهة والحاكمة على أفعال العباد، وهي بذلك موضوع علم الفقه[2].

كما أنّ المادة التي يشتغل عليها الفقيه، ذات طبيعة حركية ومتغيرة، لأنّها عائدة لجملة أسباب، ترتبط بالمكلّف ابتداء، وبمحيطه الثقافي والجغرافي، وتؤسّس هذه المتغيرات لأخلاقيات جديدة، وميلاد مجموعة من القيم تتعارض، أو توحي بالتغاير بينها وبين الثوابت القيمية المتفق عليها، فعلى المستوى الفردي تساهم الانفعالات الشخصية في إحداث بعض النتائج، إذا لم تكن في جلّها الوقائع الإنسانية نِتاجًا للمؤثرات الانفعالية، والتي تشكّل ثابتًا في الشخصية الإنسانية، وعليه يصبح الباب مفتوحًا أمام الفقيه في الاجتهاد والاستنباط[3].

وهذا يفضي بنا إلى مراجعة شخصية الفقيه، فالفقيه التقليدي الذي يؤلف المتون، ويضع الحواشي، لم يعد يملك تلك المكانة التقليدية، والهالة المقدسة التي أضفاها عليه أبناء الجماعة، فهي شخصية كما يقول مُحَمَّد دحيم: «لا تفي بمقام الفقيه في الناس والحياة، أمّا شخصية الفقيه الفيلسوف فهي الواعية والمتناغمة مع معطيات العصر وتقنياته ومستجداته، فهو يقترح دلالة النص، ويفتح آفاقه، ويتجاوز لأجل الحقيقة كل التراكمات العائقة، ومن خلاله تصبح الشريعة صالحة لكل زمان ومكان»[4].

والفقهاء في ممارساتهم الفقهية المختلفة يتدربون ويتفقهون على إدراك المصالح واعتباراتها، وهذه المصالح التي يطلبونها مصالح بيّنت الشريعة أصولها وسبل الاهتداء إليها، ولئن اختلفت القوانين الحديثة في المرجعية المعيارية التي تُبنى عليها القوانين، فإنّ مبنى هذه الشريعة على محكمات

1- هيثم بن فهد الرومي، **إصلاح الفقيه، فصول في الإصلاح الفقهي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، لبنان، 2013م، ص 43.

2- شريف الدين بن دوبه، **المرجع السابق**، ص42.

3- هيثم بن فهد الرومي، **المرجع السابق**، ص43.

4- شرف الدين بن دوبه، **المرجع السابق**، ص 43. أيضا: مُحَمَّد دحيم، **هل يمكن فلسفة الفقه؟**، **جريدة الحياة**، الرابط:
- https://www.alhyat.com/m/opinion/438651

الدين وأصوله، وهذا ما يعصم مسار الإصلاح بعمومه من المتاهات، التي ضلت فيها عقول الذين لا يؤمنون بالدين، ولا يحتكمون إلى شرع الله وأمره[1].

فإنّ صحة التصورات ومتانة البناء الأخلاقي ورسوخه، قاعدة تُبتني عليها الأحكام والشرائع، وأهدى العقول هي العقول التي تتصالح مكوناتها الاعتقادية والأخلاقية والقانونية، وشريعة الإسلام أقوم الشرائع في هذا وأعدلها[2].

جاءت هذه التوطئة كمعين استدلالي لاستيعاب قدرات الفقهاء والتي فصلنا فيها، فقط من أجل استنتاج وتبيان مميزات أعلام الفكر الفقهي موضوع دراستنا هذا من ناحية أساسية.

ومن ناحية أخرى، وضعنا شروط محددة وما يتوافق مع إشكالية موضوع دراستنا، في نسبة الفقيه إلى المغرب تضبطها ثلاثة معايير، وهي:

- أن يكون مولودا في المغرب، ولذلك استثنينا من اللائحة، من لم يولدوا في المغرب، وإن كانوا يُنسبون إلى حاضرة من حواضره، ونمثل ذلك بابن التلمساني شرف الدين أبو مُحَّد عبد الله بن مُحَّد الفهري (ت658هـ/ 1259م)، فإنّه وِلِد في مصر، وعاش فيها، وكان مذهبه الفقهي هو المذهب الشافعي، لا المذهب المالكي الذي هو مذهب أبيه، فلا مُسَوّغ لاعتباره مغربيا، وإن كان من أصل تلمساني (أي: مغربي).
- أن يكون مُتَوَفّيا فيه، ومن أمثلته أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي، فهو من أهل الأندلس، لكن وفاته بمدينة فاس وتم دفنه فيها، ممّا جعلنا لا نتردد في اعتباره مغربيا.
- أن يكون أقام فيه مدة معتبرة، وقد اعتمدنا في تحديد هذه المدة على ما نقله النووي في "تهذيب الأسماء واللغات" عن عبد الله بن المبارك، أنّه قال: «إذا أقام الإنسان في بلد أربع سنين، نُسِبَ إليه»[3].

1- هيثم بن فهد الرومي، **المرجع السابق**، ص 47.

2- الرومي، **نفسه**، ص 47.

3- النووي (ت676هـ)، **تهذيب الأسماء واللغات**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 14. أيضا: خالد زهري، **المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية- ببليوغرافيا ودراسة ببليومترية**، دار الأمان للنشر والتوزيع، مج01، ط1، الرباط، المغرب، (1438هـ/ 2017م)، ص 52.

ومن أهم المعطيات التي آثرت الإشارة إليها، هي أن أجعل أعلام الفكر الفقهي للمغرب الأوسط خارج الجدول لتمييزهم أكثر، بالإضافة إلى انتساب الباحثة لهذا المجال الجغرافي.

لا تخلو القاعدة التي وضعتُها في تصنيف أعلام الفكر الفقهي بحسب مراحل الأسر الحاكمة المتعاقبة على الحكم في المغرب من استثناءات، أهمها وأبرزها أنّ مُحَّد بن تومرت توفي في مرحلة المرابطين، لكن لا يمكن أن نعتبره من علماء هذه المرحلة، بل أدرجناه في المرحلة الموحدية، على كونه توفي قبلها.

استثنيت الفقهاء الأندلسيين، وإن كانت الأندلس - آنئذ- تابعة للحكم الموحدي، ولهذا استعملت عبارة "أعلام الفكر الفقهي في المغرب الإسلامي" لا "أعلام الفكر الفقهي في الغرب الإسلامي"، وذكرت الفيلسوف الأندلسي أبا الوليد بن رشد ضمن الفقهاء المتكلمين المغاربة، أمّا عَدُّهُ مغربيا فواضح، كونه عاش في المغرب الأقصى سنوات عدة في خدمة الحُكّام الموحّدين، كما أنّه توفي بمراكش قبل أن يُنْقَل جثمانه إلى قرطبة بالأندلس، ليُدْفَن في مقبرة ابن العباس[1].

إنّ أعلام الفكر الفقهي كانوا رجالا، بحيث لم نذكر إلاّ امرأتان، ساهمتا في علم الحديث هما: مسعدة بنت أبي الحسن بن أحمد (ت بعد 590هـ) أخذت هذا العلم عن أبيها وأخيها أبي جعفر وزوجها أبي عبد الرحمن النميري عن طريق "مختصر الطليطلي"[2]؛ وروت السيدة أم العز بنت مُحَّد بن علي بن أبي غالب (ت616هـ/ 1219م) عن أبيها "صحيح البخاري"[3]، ومع ذلك، فيجب التسليم بأنّ عدم عثورنا على عالمات من الفكر الفقهي، لا يستلزم أنّ النساء المغربيات لم يدلنّ بدلوهن في الاجتهاد والتجديد، أخذا بالقاعد المنطقية: "عدم الوجود لا يدل على عدم الوجدان".

1- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصّلة**، تح: مُحَّد بن شريفة، دار الثقافة، السفر الأول، القسم الأول، بيروت، لبنان، (د.ت)، 31/6. إرْنِسْت رِينَان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية: عادل زُعَيْتِر، دار الإحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1957م، ص 45-46. وانظر أيضا الأصل الفرنسي لـ "ابن رشد والرشدية":

- Ernest (Renan) , **Averroés et l'averroisme: essai historique**, troisiéme édition, Paris, 1866, p 55- 72 .

2- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل**، 424/5.

3- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل**، 412/5.

لا أدعي أنّني استقصيتُ البحث عن كل أعلام الفكر الفقهي المغاربة موضوع دراستي، وما توفرت فيه المعايير والشروط الموضوعة لاعتباره من أعلام الفكر الفقهي، فالعدد الذي جمعته على حسب قُدْرَتي وقدْر بضاعتي.

فالنماذج التي اعتبرتها من أعلام الفكر الفقهي، جاءت وفق انتمائهم الفكري، الذي اشترطت فيه إمّا أن يكونوا من فقهاء المالكية الذين تمسكوا بالمذهب ولم ينحازوا إلى مذهب الموحدين، أو فقهاء الإباضية، أو فقهاء الظاهرية؛ أي الفقهاء الأصوليون، والفقهاء المحدثون، والفقهاء المتكلمون والفلاسفة، الذين أبدعوا في مجال الفقه بتداخله مع العلوم العقلية كالفلسفة وعلم الكلام، أو الذين خالفوا مذهب الموحدين ودافعوا عن مذهبهم المالكي بالنظر والاستدلال، أمّا بالنسبة لأعلام الفكر الفقهي الزيانيين فقد كانوا الفقهاء الأصوليون، والفقهاء النوازليون.

وعليه، فإنّ قائمة أعلام الفكر الفقهي، تناولت عدد من الفقهاء اعتمادا على شروط وليس قائمة مفتوحة، لكنها صالحة لأن تُعَدَّ عينة تسمح بفهم الموضوع، لإضافة ما سيكون مستقبلًا.

المبحث الأول: أعلام الفكر الفقهي الموحدين

بعد أن توقف باب الاجتهاد والرجوع إلى القرآن والسّنّة لانتفاء الأحكام الفقهية منذ بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري[1]، ورأى ابن تومرت أنّ الفقه لا ينبغ له بالاعتماد على دراسة فروع المسائل الفقهية، بل يعتمد على المنهج العقلي لتقرير الأمور الشرعية بالدراسة المباشرة للأصول المتمثلة في الكتاب والسّنّة[2]، ولك باستبعاده للرأي والظن[3]، ونهى عن التقليد وقراءة كتب الرأي[4]، وانتقد قياس الغائب على الشاهد، ويرى أنّ الحكم الشرعي لا يثبت بالقياس معللا بأنّ هذه الطريقة لا تفيد اليقين بل تحرك الظن والشك[5]، وقد صنف ابن تومرت مذكرات للموحدين في عقيدته التوحيدية الجديدة، وفي المهداوية والإمامة والعصمة، فأراد أن يضع لهم مذكرات فقهية في العبادات وهي عبارة عن أحاديث نقلها من موطأ الإمام مالك ونزع منها الأسانيد وأسماء العلماء واختلافاتهم[6].

وبعد وفاة ابن تومرت، أمر الخليفة عبد المؤمن بجمع آثار ابن تومرت العلمية سواء في التوحيد أو المهداوية أو الفقه في كتاب واحد[7] وسماه "أعزّ ما يطلب"[8]، وقد أصدر عبد المؤمن أمر إحراق كتب الفقه التي كانت في حوزة الفقهاء، ورد الناس إلى كتب الحديث[9] وفي مقدمتها موطأ الإمام

1- إلياس دردور، **المرجع السابق**، 639/1.

2- إبراهيم علي حسن، **عبد المؤمن بن علي الكومي (الموحدي)**، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، ص 40.

3- ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1987م، ص 277.

4- ابن القطان (حي سنة 650هـ/1252م)، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تح: محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، لبنان، 1990م، ص 90.

5- ابن رشد الحفيد (ت595هـ)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تق وتح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة، مصر، 1964م، ص 42، 43.

6- عبد الله علام، **الدولة الموحدية بالمغرب**، ص 307.

7- علام، **نفسه**، ص 300، 301.

8- سمي هذا الكتاب بهذا الاسم لأن أول عبارة استهل بها ابن تومرت في كتابه هذا «"أعز ما يطلب"، وأفضل ما يكتسب، وأنفس ما يدخر، وأحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير، فهو أعز المطالب، وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر، وأحسن الأعمال ... ». انظر: عبد الله علام، **الدولة الموحدية بالمغرب**، ص 310.

9- ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تح: عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة، الرباط، المغرب، 1972م، ص 195.

مالك لاستنباط الأحكام الفقهية منها المباشرة، إلاّ أنّه تراجع عن قراره هذا[1]، فلم تحرق كتب الفروع في عهده ربما تفاديا من نشوء ثورة قد يقودها العلماء المالكية الذي كان لهم نفوذ واسع في المجتمع الموحدي.

وأراد الخليفة يوسف بن عبد المؤمن أن يُلغي كتب الفقه وإرجاع الفقه إلى الكتاب والسّنّة وذلك لتنفيذ فكرة أبيه، ولكنه لم يستطع تحقيق هدفه وتنفيذ هذه الفكرة[2]، ولم يسجل أي عمل عدائي اتجاه الفقهاء المالكيين[3].

وقد دار بين الخليفة يوسف والفقيه ابن الجدّ أبو بكر حوار حول تعدد الأحكام الفقهية في المسألة الواحدة، وروى هذا الحوار عبد الواحد المراكشي على لسان ابن الجدّ بقوله: « لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه، وجدت بين يديه كتاب ابن يونس، فقال لي: يا أبا بكر، المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا؛ فأي هذه الأقوال هو الحق؟ وأيها يجب أن يأخذ به المقلد؟ فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك؛ فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر، ليس إلاّ هذا؛ وأشار إلى المصحف؛ أو هذا؛ وأشار إلى كتاب "سنن أبي داود"، وكان على يمينه؛ أو السيف»[4]، ومن خلال هذا الحوار يظهر لنا أنّ الخليفة يوسف يرفض التقليد ويدعو إلى الرجوع إلى العمل بالكتاب والسّنّة ترغيبا، وغير ذلك فالترهيب.

أمّا الخليفة يعقوب المنصور فكان عارفا بالفقه، وهذا ما يؤكده السرخسي بقوله: « يتكلم في الفقه كلاما بليغا»[5]، وقد سار على نهج أبيه وجده في أمر الفقه إذ عمل على تنفيذ رغبة أسلافه

1- بوداعة نجادي، **تطور الحياة الفكرية ببلاد المغرب الإسلامي في عهد الدولة الموحدية**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في تاريخ المغرب الإسلامي، إشراف: نصر الدين بن داود، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، (2018–2019م)، غ. منشورة، ص 125.

2- عبد الله علام، **الدولة الموحدية بالمغرب**، ص 309.

3- البشير غانية، **الأولياء والمجتمع بالمغرب الإسلامي في عصري المرابطين والموحدين (479–635هـ)**، رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه، إشراف: أحمد الأمين بلغيث، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر2، (2015–2016م)، غ. منشورة، ص 83.

4- المراكشي، **المعجب**، ص 204.

5- المقرّي، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، (1408هـ/ 1988م)، 102/3.

بصرامة وحزم[1]، فأصدر أمر إحراق كتب مذهب مالك بعد أن يأخذ منها ما احتوت عليه من آيات القرآن الكريم، والأحاديث النّبويّة، وقد عبّر الشاعر قاضى الجماعة أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله بن مروان التلمساني (ت601هـ/ 1204م) عن هذا الفعل الذي قام به الخليفة المنصور بقوله:

قَطَعْتُم فُرُوعًا قَد أَضَرَت بِأَصْلِهَا ۞ أَلاَ هَكَذَا مَنْ كَانَ بِالعَدْلِ يَشْمل[2].

وتحمل كتب المناقب والتصوف أخبار متفرقة توحي باهتمام المتصوفة والفقهاء بتدارس المذهب المالكي والانكباب على بعض أمهات كتبه رغم الحضر الرسمي[3]، وللتدليل على هذا نثبت جملة من الفقهاء الذين اعتبرهم من أعلام الفكر الفقهي والذين كانوا على المذهب المالكي خلال العهد الموحدي، مع ذكر بعض مؤلفاتهم:

علي بن قنون[4] (ت577هـ/ 1181م)[5]، أصله من تلمسان، وبها درس الفقه المالكي وكان مستبحرا في حفظ الفقه، له كتاب في أصول الفقه سماه "المقتضب الأشفى في اختصار المستصفى"[6] وهو كتاب نبيل مستجاد[7]، ومن المعروف أنّه لأبي حامد الغزالي، و"مختصر في أصول الفقه"[8]، وله تآليف أخرى أيضا.

1- بوداعة نجادي، **المرجع السابق**، ص 458.

2- ابن سعيد (ت685هـ)، **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة**، تح: إبراهيم الأبياري، دار المعارف، القاهرة، مصر، 2009م، ص 31.

3- مُحَمَّد القبلي، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987م، ص 26.

4- ابن الأبّار، **المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصفدي**، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط1، القاهرة- بيروت، 1989م، ص 294-295.

5- قيل توفي سنة سبع وسبعين وخمسمئة (577هـ). انظر: ابن الأبّار، **المعجم**، ص 294. ابن الأبّار، **التكملة**، 686/2.

6- يحي ابن خلدون، **بغية الرواد**، 100/1.

7- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، 160/8.

8- ابن الأبّار، **التكملة**، 685/2.

وقد نسج على منواله العالم المسيلي أبو علي حسن بن علي بن مُحَّد (ت580هـ/ 1184م)[1]، الفقيه المالكي، كان يُسمى أبا حامد الصغير له المصنفات الحسنة منها "التذكرة في أصول علوم الدين" و"النبراس في الرد على منكر القياس"[2].

إضافة ميمون بن جبارة[3] (ت584هـ/ 1188م) كان مختصا في أصول الفقه، توفي بتلمسان. وأبو الحسن صالح بن خلف الأنصاري الأوسي، (ت586هـ/ 1190م)، نزيل تلمسان، من مالقة كان فقيها متمكنا[4].

والقطب الغوث سيد العارفين أبو مدين شعيب بن الحسين (ت594هـ/ 1197م) الذي قال عنه الإمام أبو عبد الله المقرّي: «وكان يلازم كتاب "الإحياء" ويعكف عليه، وترد عليه الفتاوى في مذهب مالك فيجيب عنها في الوقت، وله مجلس وعظ يتكلم فيه، فتجتمع الناس من كل جهة»[5].

أمّا دفين تلمسان الذهبي أبو جعفر أو أبو العباس أحمد بن عتيق بن الحسن بن زياد بن جِرْج البلنسي (ت601هـ/ 1204م)[6، 7]، كان يُراعي أصول المذهب المالكي فيفتي بما تقتضيه، وتدل عليه، وقيّد عنه من أجوبته على المسائل الفقهية، وغيرها الكثير الحسن البديع، ولما امتحن أبو عبد الله بن إبراهيم وأبو الوليد مُحَّد بن أحمد بن رشد الحفيد محنتهما المشهورة، اختبأ بقرية

1- ابن قنفذ القسنطيني، **أنس الفقير وعزّ الحقير**، نشر وتصحيح: مُحَّد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، مطبعة أكدال، الرباط، المغرب، 1965م، ص 34.

2- الغبريني، **عنوان الدراية**، ص 66-67. أمّا القرافي قال أن عنوانه: "التذكرة في علم أصول الدين"، وهو كتاب حسن من أجلّ الموضوعات في هذا الفن. انظر: القرافي، **توشيح الديباج وحلية الابتهاج**، تح: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، مصر، 1425هـ-2004م، ص 66.

3- ابن الأبّار، **التكملة**، 396/2.

4- ابن الأبّار، **نفسه**، 427/2.

5- المقرّي، **نفح الطيب**، 137/7.

6- عرف بالذهبي، لأنّ جده كان مولعا بالكتب بالذهب والتصوير به. انظر: ابن سعيد، **المغرب في حلى المغرب**، تح: شوقي ضيف، دار المعارف، ط4، القاهرة، مصر، 1993م، 321/2.

7- السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تح: مُحَّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2، القاهرة، مصر، 1979م، 334/1.

قاشرة - بقرطبة أو لبلة بالأندلس- ولم يعرف مكانه حتى خلصا فظهر، لكن المنصور استدعاه واستخلصه وبسط أمله، ولم تزل مكانته لديه تترقى، وله من الكتب في الفقه "حسن العبارة في فضل الخلافة والإمارة" وله فتاوى بديعة[1].

ومنهم كذلك أبو الحسن القلي، الذي كان فقيها أديبا، وأقرأ بجامع قرطبة زمانا، وله "مختصر الإشراف لابن المنذر"[2]، والفقيه ابن حسون أبو عبد الله مُحَّد بن يخلف بن يوسف الجزائري (ت606هـ/ 1209م)[3]، الذي نشأ بمدينة جزائر بني مزغنة، ثم رحل نحو الأندلس، حيث نزل إشبيلية وأخذ على ابن الخراط أبي مُحَّد عبد الحق الإشبيلي، وغيره ثم انتقل إلى مالقة، ثم رجع إلى الجزائر، واستقر بها واشتغل بالتدريس.

والفقيه المالكي نزيل تلمسان، التجيبي أبو عبد الله مُحَّد بن عبد الرحمن (ت610هـ/ 1214م)[4]، الذي ترك مؤلفات مهمة في الفقه المالكي منها: "فضائل الشهور الثلاثة: رجب وشعبان ورمضان" وكتاب "الترغيب في الجهاد" فيه خمسون بابا في مجلد، وكتاب "المواعظ والرقائق أربعون مجلسا" وهو سفران[5].

وقاضي تلمسان الفقيه اليفرني مُحَّد بن عبد الحق التلمساني (ت625هـ/ 1227م)[6] الذي ألّف كتابًا مهما في الفقه رغم أنّه لم يُكمَل، وأشار إليه عبد الملك المراكشي وهو بعنوان "مستصفى المستصفى"[7] وهذا الأخير للغزالي، كما ترك كتابًا آخر بعنوان "حدود أنواع الحكم الشرعي" وكتاب "التذكرة للنوادر المتخيرة" في نحو ثلاث أسفار رغم أنّه لم يكمله وكتاب "الأجوبة المحررة في المسائل المغيرة"[8].

1- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2000م، 117/7.

2- يحي ابن خلدون، **بغية الرواد**، 101/1.

3- مُحَّد الطمار، **تاريخ الأدب الجزائري**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969م، ص 157-158.

4- الصفدي، **الوافي**، 193/3-194.

5- ابن الأبّار، **التكملة**، 304/2.

6- الزركلي، **الأعلام**، 186/6.

7- ابن الأبّار، **التكملة**، 319/2.

8- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، 319/8.

والفقيه المالكي اليحفشي عبد الرحمن بن يخلفيان بن أحمد الفزازي (ت627هـ/ 1229م) بمراكش، وهو نزيل تلمسان، والذي قال عنه ابن الأبّار: «كان مشاركا في أصول الفقه ... ناظرا فيه»[1]، كما كان بارعا في علم الأصول والفروع[2].

وأبو عبد الله محمّد بن حماد الصنهاجي (ت628هـ/ 1230م)، اشتهر باطلاعه الواسع على العلوم الفقهية، شرح كتاب "الأعلام بفوائد الأحكام" لشيخه عبد الحق الإشبيلي، و"شرح الأربعين حديثا"، وبلغت عدد مقروءاته مئتان واثنان وعشرون مؤلفًا، أخذها كلها بالسند المتصل[3]، ومنهم التجيبي أبو إسحاق إبراهيم بن يحي بن محمّد (ت633هـ/ 1235م)، كان فقيها مشاركا في عدة علوم، له مصنف نفيس في "شرح الخلاف" في عدة مجلدات[4].

لقد اعتنى فقهاء المغرب الإسلامي بعلم الأصول في زمن مبكر؛ أي منذ القرن الثالث الهجري، وحتى القرن الرابع، وفي القرن الخامس الهجري برز العديد من الأصوليين، أمّا في العهد المرابطي؛ فكان أهل المغرب يتجنبون الخوض في هذا النوع من العلوم الدينية ولا يتعاملون مع من يشتغل بها[5]، ويؤكد ذلك ابن أبي دينار بقوله: «كانوا غير عالمين بعلم الأصول»[6]، وقد أشار ابن خلدون إلى هذا بقوله: «بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن أتباعهم في التأويل والأخذ برأيهم فيه اقتداء بالسلف في ترك التأويل وإقرار التشابهات»[7].

ورغم هذا نسجل بروز بعض العلماء في علم الأصول كأبي إسحاق إبراهيم بن عبد الصمد (ت في أوائل القرن 6هـ/ 12م)، والبطلموسي أبو محمّد عبد الله بن السيد (ت521هـ/ 1127م)،

1– ابن الأبّار، **التكملة**، 585/2.

2– المقرّي، **نفح الطيب**، 468/4.

3– ناصر الدين سعيدوني، **من التراث التاريخي والجغرافي للمغرب الإسلامي، تراجم مؤرخين ورحالة وجغرافيين**، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1990م، ص 91.

4– محمّد الطمار، **تلمسان عبر العصور**، ص 78.

5– المراكشي، **المعجب**، ص 139.

6– ابن أبي دينار القيرواني، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، مطبعة الدولة التونسية، ط1، تونس، (د.ت)، ص 106، 107.

7– ابن خلدون، **العبر**، 302/6.

وابن عطية المحاربي أبو مُحَمَّد عبد الحق بن غالب (ت542هـ/ 1147م)[1]، والفقيه أبو بكر بن العربي (ت543هـ/ 1148م)[2]، والبُرياني أبو الربيع بن عبد الرحمن (ت550هـ/ 1155م)[3].

شهد علم أصول الفقه[4] اهتماما كبيرا خلال عصر الموحدين، فكان ابن تومرت وعبد المؤمن بن علي متمكنان في علم الأصول[5]، وكان الخليفة عبد المؤمن يحث الناس على: قراءة التوحيد وقراءة العقائد وحفظها وفهمها والتبصر بها، وهذا ما جاء في رسالته الموجه إلى عامة بجاية عموما والطلبة خصوصا، وكان الخليفة يوسف متقنا في العلوم الأصولية[6].

وقد شجع الموحدون دراسة علم أصول الفقه[7]، وناظر العلماء بعضهم البعض في هذا العلم، كما ناظر ابن قطرال أبو الحسين علي بن عبد الله (ت651هـ/ 1253م) علي بن مضاء[8]، ومن مظاهر عناية العلماء بهذا العلم عكوفهم على دراسة كتب مثل كتاب "المستصفى" للغزالي[9]، فاختصره أبو الحسن علي بن عبد الرحمن التلمساني (ت557هـ/ 1161م) وسماه "المقتضب الأشفى في اختصار المستصفى"، وقام ابن إبراهيم أبو عبد الله مُحَمَّد المهري البجائي (ت612هـ/ 1215م)

1- ابن دحية، **المطرب من أشعر أهل المغرب**، تح: إبراهيم الأبياري وآخرون، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، 1955م، ص 91.

2- عمر الجيدي، **المرجع السابق**، ص 144.

3- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، 70/2.

4- هو «علم يتعرف منه استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها الإجمالية وموضوعه الأدلة الشرعية الكلية من حيث أنها يستنبط عنها الأحكام الشرعية ومباديه مأخوذة من العربية وبعض العلوم الشرعية كأصول الكلام والتفسير والحديث وبعض من العقلية ... ». انظر: حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسمى الكتب والفنون**، تصحيح وتعليق: مُحَمَّد شرف الدين يالتقايا رفعت بيلكه الكليسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)، 110/1.

5- ابن القطان، **نظم الجمان**، ص 90. ابن أبي زرع، **الأنيس**، ص 181.

6- ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، تح: عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1987م، ص 165.

7- مكيوي مُحَمَّد، **الأوضاع السياسية والثقافية للدول العبد الوادية منذ قيامها حتى نهاية أبي تاشفين (633- 737هـ)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، إشراف: حاجيات عبد الحميد، قسم الثقافة الشعبية، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، (2000- 2001م)، ص 141.

8- بوداعة نجادي، **المرجع السابق**، ص 485.

9- بوداعة نجادي، **نفسه**، ص 485.

بإصلاح كتاب "المستصفى"[1].

أما بالنسبة للفلاسفة فنذكر: أبو بكر بن طفيل (ت581هـ/ 1185م)[2]، الذي ألّف "أسرار الحكمة المشرقية"، وأبي عمران موسى بن ميمون (ت602 أو605هـ/ 1205 أو1208م) الذي ألّف "كتاب موسى بن ميمون" في سيرته وفلسفته[3]، "دلالة الحائرين" في شرح أرسطو[4]، وابن رشد الحفيد له مؤلفات عديدة من بينها: "الحيوان" و"مسألة الزمان"، و"تهافت التهافت"[5]، "مسائل في الحكمة"، و"فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"[6]، والمكلاتي أبو الحجاج يوسف الفاسي (ت626هـ/ 1228م)، له "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول"[7].

وضعنا إضافة لمن ذكرناهم جدولا يحتوي على مجموعة من أعلام الفكر الفقهي وهم كالتالي:

1- عبد الحميد حاجيات وآخرون، **تطور الحركة الفكرية بالجزائر في عهد الموحدين**، ص 154.

2- مُحَمَّد مؤنس عوض، **في رحاب الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى**، دار العالم العربي، ط1، القاهرة، مصر، 2010، ص 33.

3- الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، لبنان، 2006م، 330/7.

4- مُحَمَّد غلاب، **الفلسفة الإسلامية في المغرب**، جمعية الثقافة الإسلامية، القاهرة، مصر، 1948م، ص 86.

5- عالج فيه عشرين مسألة. انظر: ابن رشد، **تهافت التهافت**، تع: مُحَمَّد العربي، دار الفكر البناني، ط1، بيروت، لبنان، 1993م، ص 327. وقد ألفه ما بين سنة (576 و577هـ/ 1180 و1181م)، وكان هدفه الأول في تأليفه لهذا الكتاب الدفاع عن أرسطو. انظر: إبراهيم بيومي مدكور، **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوروبية**، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د.ت)، ص 153.

6- ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا**، دار المشرق، ط2، بيروت، لبنان، 2000م، ص 12-15.

7- المكلاتي (ت626هـ)، **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، تح: فوقي حسين محمود، دار الأنصار، ط1، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص 03. ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، 353/5. عبد السلام بن ميس، **المنطق في الفكر الوسيط**، **مجلة التاريخ العربي**، جمعية المؤرخين المغاربة، ع2، مركز ودود للفهارس وكتب التحقيق، ربيع 1997م، ص 193.

التصنيف	أعلام الفكر الفقهي	الملاحظة	المصدر
الفقهاء الأصوليون	أبو بكر بن العربي (ت543هـ/ 1148م)	يُعد إمام العقائد الأشعرية في زمانه	شذرات الذهب[1]: 141/4- 142
	مُحَّد بن تومرت	الشيخ الإمام الأصولي الزاهد	نظم الجمان: 90 سير أعلام النبلاء: 540
	ابن الإشبيلية أبو الحسن علي بن مُحَّد بن خليد (ت567هـ/ 1171م)	سكن فاس، برز في علم الكلام وعلم الأصول	صلة الصّلة[2]: 227/3
	السلالجي أبو عمرو عثمان بن عبد الله الفاسي (ت574هـ/ 1178م)	من أهل فاس، أخذ علم الكلام وأصول الفقه عن ابن الإشبيلية	التكملة: 171/3، 172
	ميمون بن جبارة بن خلفون الفرداوي (ت584هـ/ 1188م)	تولى قضاء بجاية، درّس الأصول بتلمسان	التكملة: 197/2
	ابن الكتاني أبو عبد الله مُحَّد بن عبد الكريم الفندلاوي (ت596هـ/ 1199م)	من أهل فاس، كان إمام في أصول الفقه وعلم الكلام	التكملة: 161/2

1- ابن العماد الحنبلي (ت546هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مكتبة القدسي، القاهرة، مصر، (د.ت).

2- ابن الزبير (ت708هـ)، **كتاب صلة الصّلة**، تح: شريف أبو العلا العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، مصر، 2008م.

	الذهبي أبو جعفر أو أبو العباس أحمد بن عتيق بن الحسن بن زياد بن جِرْج البلنسي (ت601هـ/ 1204م)	استدعاه المنصور إلى مراكش، متمكنا في علم الأصول والعربية، له معرفة بعلوم الأوائل، وتميز بالحفظ والذكاء والفهم	الذيل: 456/1-459
	ابن بقيميس أبو عبد الله مُحَّد بن عثمان بن سعيد (ت608هـ/ 1211م)	من أهل فاس، فقيها حافظا عارفا بأصول الفقه ومسائل الخلاف	الذيل: 215/5
	ابن الحصار أبو الحسن علي بن مُحَّد الخزرجي الإشبيلي الفاسي (ت610هـ/ 1213م)	أصله من إشبيلية، ولد بفاس، سكن سبتة، فقيها عالما بأصول الفقه، محدثا راويا، متحققا بعلم الكلام	التكملة: 248/3 الذيل: 71/5
	ابن حوط أبو مُحَّد عبد الله بن سليمان بن داود بن عبد الرحمن (ت612هـ/ 1215م)	فقيها عالما بالأصول، عارفا بالأحكام، متقدما في الحديث والنحو، ولي القضاء بالمغرب	صلة الصّلة: 96/3، 97
	ابن إبراهيم أبو عبد الله مُحَّد المهري البجائي (ت612هـ/ 1215م)	من أهل بجاية، كان عالما متفننا، متقدما في أصول الفقه، متحققا في علم الكلام، لقب بالأصولي، ولي قضاء بجاية، واستخلف بمراكش	التكملة: 163/2، 164 الذيل: 148/5-150 عنوان الدراية: 208-211

	المسيلي أبو علي حسن بن علي بن مُحَّد (ت580هـ/ 1184م)	الفقيه المالكي، كان يُسمى أبا حامد الصغير، له تآليف في الرد على أفكار الظاهرية	أنس الفقير: 34 عنوان الدراية: 66
	ابن رشد الحفيد أبو الوليد مُحَّد بن أحمد بن مُحَّد بن أحمد القرطبي (ت595هـ/ 1198م)	كان أصوليا في شبابه قبل أن يكون فيلسوفا، ناقض الأشعرية	الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة: 129
	الورجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراتي (ت570هـ/ 1174م)	ناقض الأشعرية، إذ قال عنهم: «اعلم أنّ الأشعرية قد اختلفنا معهم في عشرة مواطن»	الورجلاني: 53
	ابن عدي أبو الحجاج يوسف بن عبد الصمد الفاسي (ت614هـ/ 1217م)	أخذ علم الأصول عن أبي عبد الله الفندلاوي	صلة الصّلة: 443/3
	ابن حمير السبتي أبو علي (ت614هـ/ 1217م)	كان أشعريا	صلة الصلة: 520/3.
	أبو عبد الله مُحَّد بن خلف (كان حيا سنة 618هـ/ 1221م)	كان متحققا برأي الأشعرية، ذاكرا لكتب الأصول والاعتقادات	الإحاطة: 165/3
	أبو عامر يحي بن عبد الرحمن (ت638هـ/ 1240م)	كان أشعريا	الديباج: 334

	أبو القاسم عبد الله بن يحي (ت666هـ/ 1267م)	كان أشعري النسب والمذهب، مصمما على طريقة الأشعرية	صلة الصّلة: 107/3 بغية الوعاة: 66/2
	الغافقي أبو مُحَّد عبد الكبير بن مُحَّد (ت617هـ/ 1220م)	درّس علم الأصول	الذيل: 211/2، 212
	ابن الطوير أبو علي عمر بن مُحَّد (ت622هـ/ 1225م)	درّس علم الأصول بالمهدية ومراكش	الذيل: 105/5
	أبو الأصبغ بن عياش بن مُحَّد (ت628هـ/ 1230م)	درّس علم الأصول	الذيل: 125/5.
الفقهاء الظاهرية	قاضى الجماعة أبوعبدالله مُحَّد بن عبدالله بن مروان التلمسانى (ت651هـ/ 1253م)	أصله من ألمرية، نشأ بتلمسان، كان متمكنا في الأدب والفقه، يعتبر من أكابر الفقهاء ومال إلى المذهب الظاهري	معجم أعلام الجزائر[1]: 79
	ابن دحية أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي الكلبي (ت633هـ/ 1235م)	نزيل بجاية وتلمسان، ألّف كتابا مهما جدا في الفقه بعنوان: "وهج الجمر في تحريم الخمر"	عنوان الدراية: 228 نفح الطيب: 104/2 سير أعلام النبلاء: 22/391–395 المطرب: 219

1– عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر**، نشر مؤسسة نويهض الثقافية، ط4، بيروت، لبنان، 1983م.

	إبراهيم بن يعقوب المنصور (ت613هـ/ 1216م)	ظاهري المذهب	المعجب: 256
	أبو القاسم أحمد بن يزيد بن عبد الرحمن (ت625هـ/ 1227م)	مال إلى الظاهر في أحكامه	تاريخ قضاة الأندلس[1]: 118
	ابن المجاهد أبو عمرو بكر بن إبراهيم (ت628 أو629هـ/ 1230 أو1231م)	كان يتمذهب بالظاهر	جذوة الاقتباس[2]: 169
	ابن الكماد إبراهيم المرادي الفاسي (ت663هـ/ 1264م)	يبين خلاف الفقهاء ويميل إلى الظاهر	جذوة الاقتباس: 85
	ابن يبكي أبو مُحَمَّد عبد الكريم بن عبد الملك (تق7هـ/ 13م)	كان ينحو للظاهر	عنوان الدراية: 98
فقهاء تركوا التقليد ومالوا إلى النظر والاجتهاد	أبي الحسن علي بن خيار الفاسي (كان حيا سنة601هـ/ 1204م)	استوطن فاس، كان له دراية بالعربية وأصول الفقه وعلم الكلام والتصوف	التكملة: 247/3 الذيل: 17/5
	ابن دحية أبو الخطاب عمر بن الحسن بن علي الكلبي (ت633هـ/ 1235م)	مجتهد	النبوغ المغربي: 154
	أبي عمرو عثمان (ت634هـ/ 1236م)	مجتهد	النبوغ المغربي: 154

1- النباهي أبو الحسن علي بن عبد الله المالقي (ت792هـ/1390م)، **تاريخ قضاة الأندلس (من كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)**، تح: لجنة التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1980م.

2- ابن القاضي، **جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة، الرباط، المغرب، 1974م.

الفقهاء الشافعية	أبو بركات عمر بن مودود بن عمر الفاسي (ت639هـ/ 1241م)	مائلا لمذهب الشافعي	الذيل: 243/5
	ابن الرمامة أبو عبد الله مُحَمَّد بن علي (ت567هـ/ 1171م)	كان نظارا مائلا لمذهب الشافعي، عاكفا على كتاب "البسيط في المذهب" لأبي حامد الغزالي	التكملة: 158/2
	القصري أبو البركات فتح بن موسى (ت بعد 599هـ/ 1202م)	مائلا لمذهب الشافعي	الذيل: 447/3
	ابن المناصف أبو عبد الله بن عيسى مُحَمَّد (ت620هـ/ 1223م)	فقيها مائلا لمذهب الشافعي، مؤيدا له مناظرا عليه، داعيا إلى الاجتهاد	الذيل: 243/5
	ابن مالك النحوي أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله بن عبد الله (ت672هـ/ 1273م)	شافعيا حينما انتقل إلى المشرق بعدما كان مالكيا بالمغرب	بغية الوعاة: 134/1 نفح الطيب: 222/2

الفقهاء الإباضية	الورجلاني أبو عمار عبد الكافي (ت570هـ/ 1174م)	فقيه إباضي، له عدة كتب في الفقه الإباضي: "الاستطاعة" و"كتاب الفرائض"، وكتاب "شرح الجهالات"	صور من الإباضية[1]: 152-154
	اليراسني أبو يحي زكريا بن صالح (كان حيا سنة 580هـ/ 1184م)	كان عالما بالمذهب الإباضي	طبقات المشايخ[2]: 485/2
	الورجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراتي (ت570هـ/ 1174م)	له كتاب "العدل والإنصاف في أصول الفقه والاختلاف" " في ثلاثة أجزاء، وهو بحث في مسائل الفقه الإباضي	طبقات المشايخ: 491/2 المؤرخون وكتاب السير...[3]: 78-80
	المارغني أبو عمر عثمان بن خليفة السوفي (ت ق6هـ)	امتاز بمقدرته الجدلية في الدفاع عن المذهب، له رسالة في الفرق، وكتاب "السؤالات"	صور من الإباضية: 153

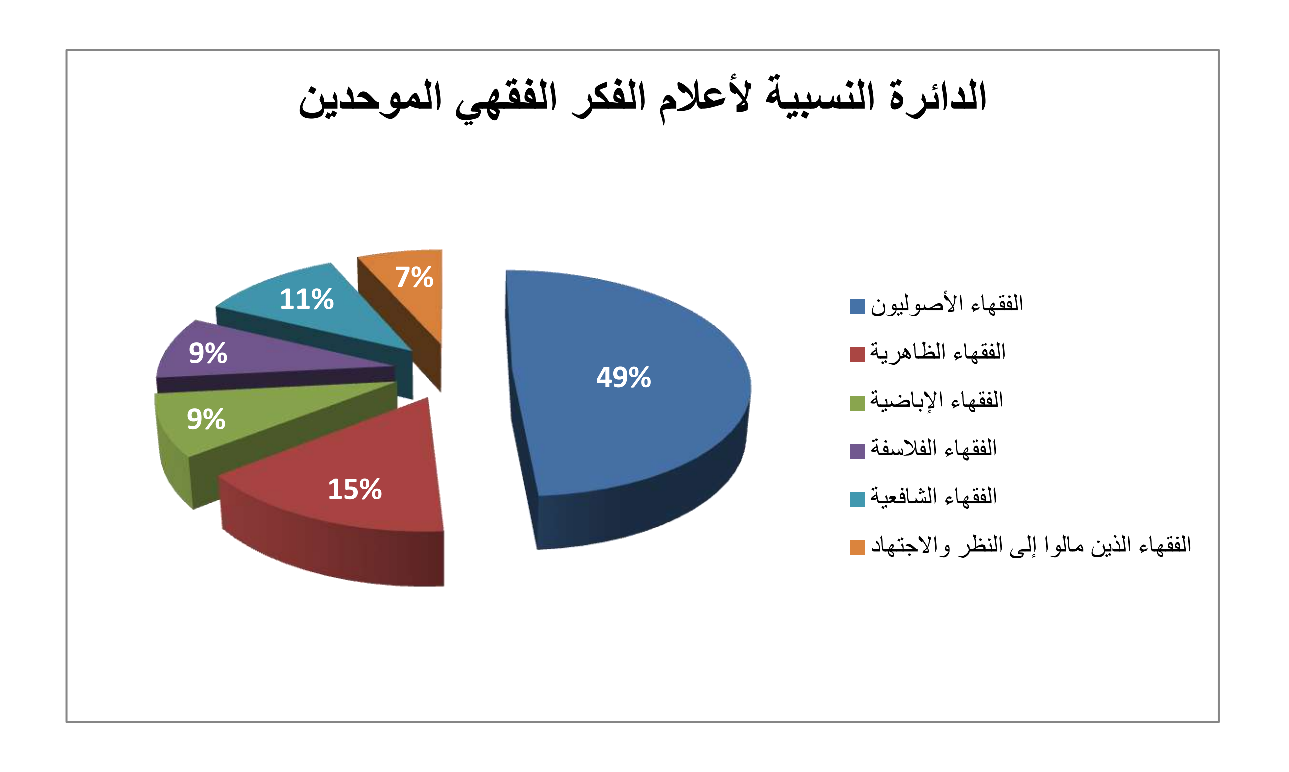
1- كما يقول المؤرخ إبراهيم بحاز أنّ الإباضية شعروا بالقرب أكثر من هذه الدعوة التي اقتربت في عقيدتها من عقيدتهم في صفات الله وخلود أهل الكبائر في النار. انظر: إبراهيم بحاز، **صور من الإباضية في عهد الموحدين**، **مجلة الحياة**، جمعية التراث، ع2، غرداية- الجزائر، 1999م.

2- الدرجيني، **طبقات المشايخ بالمغرب**، تح: إبراهيم مُحَّد طلاي، مطبعة البعث، ط2، قسنطينة، (د.ت).

3- ليفيتسكي تاديوس، **المؤرخون وكتاب السير والرواة الإباضيون الوهبيون في إفريقيا الشمالية، من الثامن وحتى القرن السادس عشر ميلادي**، تر: ماهر جرار وريما جرار، مؤسسة تاوالت الثقافية، ليبيا، 2007م.

الفقهاء الفلاسفة	أبو حامد الصغير المسيلي (ت580هـ/ 1184م)	الذي شُبه بغزالي المشرق لاجتهاداته المتنوعة في الفلسفة والحكمة والفقه والتوحيد	عنوان الدراية: 66
	ابن إبراهيم أبو عبد الله مُحَمَّد المهري البجائي (ت612هـ/ 1215م)	أصولي، ذاع صيته بالعكوف على العلوم القديمة الفلسفية	الذيل: 149/5
	ابن سبعين أبو مُحَمَّد عبد الحق (ت669هـ/ 1270م)	متصوف، متعمقا في الفلسفة	الإحاطة: 34/4
	أبي عمران موسى بن ميمون (ت602 أو605هـ/ 1205 أو1208)	من كبار المفكرين اليهود، شارحا لأرسطو، وقد اتفق مع ابن رشد في كثير من الآراء واختلف معه في البعض منها.	مناهج البحث عند مفكري الإسلام[1]: 87/1 مُحَمَّد غلاب: 133
	الورجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراتي (ت570هـ/ 1174م)	له باع طويل في علم المنطق والفلسفة، وألّف كتاب "مرج البحرين في علم المنطق"	صور من الإباضية: 152-153

1- علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، دار النهضة العربية، ط3، 1984م.



التعليق:

من خلال الجدول والرسم البياني نجد أنّ الفقهاء الأصوليون كانت نسبتهم كبيرة قُدرت بـ 49%، وتلتها بنسبة 15% الفقهاء الظاهرية، ثم الفقهاء الشافعية بنسبة 11%، وتتساوى نسبة الفقهاء الإباضية مع الفقهاء الفلاسفة بـ 09%، وآخر نسبة قدرت بـ 07% للفقهاء الذين مالوا إلى النظر والاجتهاد.

وهذا يدل على مدى التفاعل والانسجام الحاصل في مجتمع الموحدين، كما يدل على الامتزاج الفكري الفقهي الذي يبرز خاصية الالتحام المعرفي للوصول إلى الابداع، كما تحدد مدى التفاعل والاستجابة في آن واحد، وهنا نقطة الانعطاف الفكري الفقهي الابداعي.

المبحث الثاني: أعلام الفكر الفقهي الزيانيين

نشط عدد كبير من الفقهاء خلال فترة الزيانيين، الذين امتازوا بالاجتهاد، فكان منهم صنف الفقهاء المتكلمين، إذ طغى عليهم التوجه الأشعري، والذي صار سمة الثقافة والفكر، وأحد المكونات الأساسية لهؤلاء الفقهاء، فقد دعت الحاجة إلى الاشتغال به أكثر في هذا العصر، لما لاحظه الفقهاء من تسرب الفساد العقدي لدى مجتمع المغرب عموما، فصاروا يكتبون فيه، ويبسطونه للناس عن طريق الشروح والاختصار قصد الحفظ والاستيعاب، كما خاض هؤلاء الفقهاء في إعمال العقل بالإضافة إلى النقل لأجل الاستدلال[1].

انفرد فقهاء المغرب الأوسط وتمايزوا عن بعضهم باتخاذهم مسالك متنوعة، ففي الجملة وجد الفقهاء ومع الفقه انضافت مجالات الأخرى، وتداخل الفقه مع علوم أخرى متعددة والتي أشرنا إليه في فصل سابق، وفي عهد سابق نقصد الموحدين، فمن بين هؤلاء الفقهاء الذين جعلناهم نماذج من أعلام الفكر الفقهي الزيانيين، الفقهاء الأصوليون، والفقهاء النوازليون.

والجدول أدناه يظهر أعلام الفكر الفقهي الزيانيون الأبرز كما يلي:

التصنيف	أعلام الفكر الفقهي	الملاحظة	المصدر
الفقهاء الأصوليون	المنجلاتي عيسى بن أبي الروح الزاوي (ت743هـ/ 1343م)	اهتم بأصول الفقه والفروع والفرائض	الديباج: 283
	عمران بن موسى المشدالي (ت745هـ/ 1345م)	فقيه محصل أصولي له في المنطق والجدل	وفيات الونشريسي[2]: 114
	منصور بن أحمد بن عبد الحق المشدالي ولد (711هـ/ 1312م)	محصل للأصلين على طريقة الأقدمين والمتأخرين	توشح: 245 كفاية[3]: 487

1- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 852.

2- الونشريسي (ت914هـ)، **وفيات الونشريسي**، تح: مُحَمَّد حجي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م.

3- التنبكتي (ت أواخر القرن 6هـ)، **كفاية المحتاج**، تح: مُحَمَّد مطيع، مطبعة فضالة، ط1، المحمدية، المغرب، 2000م.

	الرهوني أبو زكريا شرف الدين يحي بن موسى (ت775هـ/ 1374م)	أخذ الفقه عن البجائي أبو العباس أحمد بن إدريس والأصول عن الآبلي	وفيات الونشريسي: 127 وفيات الأعيان[1]: 437
	عبد الرحمن الوغليسي البجائي (ت786هـ/ 1384م)	فقيه أصولي محدث له الأحكام الفقهية "الوغليسية"	تعريف الخلف[2]: 73
	عيسى بن مخلوف بن عيسى المغيلي (ت746هـ/ 1346م)	فروعي أصولي وكلامي	كفاية: 215
	الغبريني أبو العباس أحمد بن أحمد (ت704هـ/ 1305م)	له معرفة بأصول الفقه وفروعه والنوازل	عنوان الدراية: 124
	الزواوي إبراهيم بن فائد بن موسى القسنطيني (ت847هـ/ 1445م)	له تلخيص المفتاح سماه "تلخيص التلخيص"	الضوء اللامع[3]: 116/1 كفاية: 99
	البجائي مُحَّد بن إبراهيم الفهري (ت812هـ/ 1410م)	عالم بالأصلين والخلافيات والجدل	توشيح: 225
	مُحَّد بن أحمد بن النجار التلمساني (ت846هـ/ 1443م)	فقيه أصولي شرح المفتاح والقواعد	كفاية: 411 البستان: 297

1- ابن خلكان (ت681هـ)، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1972م.

2- الحفناوي، **تعريف الخلف برجال السلف**، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906م.

3- السخاوي (ت902هـ)، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار الجيل، ط1، بيروت، لبنان، 1992م.

	المشدالي أبو الفضل مُحَّد بن مُحَّد (ت865هـ/ 1461م)	أحد أذكياء العالم، أصولي كلامي	الضوء اللامع: مج5، 184/1
	ابن قنفذ أحمد بن حسين بن علي (ت810هـ/ 1408م)	شرح كتاب الخونجي، وكتاب ابن الحاجب الأصلي	تعريف الخلف: 32
	البجائي حمزة بن مُحَّد بن حسن (ت902هـ/ 1495م)	له في الأصلين والمنطق	توشيح: 65
	ابن خلدون عبد الرحمن (ت808هـ/ 1406م)	ألّف في أصول الفقه والمنطق، لخص محصول الرازي وكتب ابن رشد	الحلل السندسية[1]: 650/1
	البجائي سليمان بن يوسف بن إبراهيم الحسناوي (ت887هـ/ 1483م)	اهتم بالأصلين والفرائض والمنطق	كفاية: 136
	ابن زاغو أحمد بن مُحَّد (ت875هـ/ 1471م)	درّس الأصول	تعريف الخلف: 77
	العقباني أبو الفضل قاسم بن سعيد بن مُحَّد بن مُحَّد التلمسانى (ت854هـ/ 1450م)	اهتم بابن الحاجب الأصلي، وله في أصول الدين وجمل الخونجي في المنطق	توشيح: 152

1- السراج الأندلسي (ت1149هـ/1730م)، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تح: مُحَّد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985م.

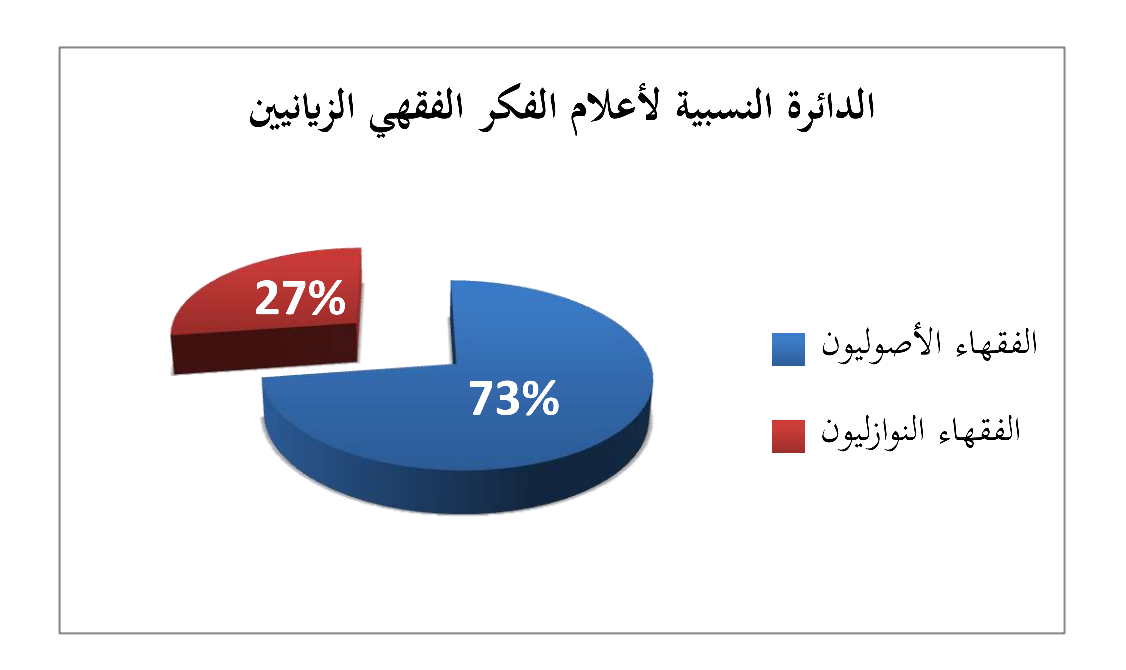
	إبراهيم التازي نزيل وهران (ت866هـ/ 1462م)	كان بصيرا بالفقه والأصول	كفاية: 102 البستان: 58
	القسنطيني أحمد بن يونس (ت878هـ/ 1474م)	تفقه على البرزلي في الأصلين	كفاية: 61
	مُحَّد بن عمار بن مُحَّد بن أحمد	فقيه أصولي	توشيح: 197
	الحوضي مُحَّد بن عبد الرحمن (ت910هـ/ 1505م)	فقيه أصولي	كفاية: 457 البستان: 231
	ابن أبي العيش مُحَّد الخزرجي (ت911هـ/ 1506م)	فقيه أصولي مفتي	بغية الرواد: 103/1 البستان: 231
	المغراوي مُحَّد شقرون بن أبي جمعة الوهراني (ت929هـ/ 1523م)	أستاذ مقرئ متكلم	كفاية: 146
	البجاوي أحمد بن سعيد النقاوسي (ق8هـ/ 14م)	جمع بين المنقول والمعقول وبين الفنون وعلم الكلام	كفاية: 55
الفقهاء النوازليون	العقباني أبو الفضل قاسم بن سعيد التلمساني (ت854هـ/ 1450م)	كان قاضيا بحاضرة تلمسان	كفاية: 10/2
	ابن مرزوق الحفيد أبو عبد الله مُحَّد بن أحمد بن مُحَّد بن أحمد العجيسي التلمساني (ت842هـ/ 1438م)	تقلد الإمامة والافتاء بتلمسان	البستان: 285 الفتوى موجودة في المعيار المعرب

	سعيد العقباني (ت811هـ/ 1408)	إمام المغرب، تولى خطة القضاء ببجاية ثم بتلمسان ثم مراكش ...	رحلة القلصادي[1]: 136
	الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى (ت914هـ/ 1509م)	صاحب "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب"	محقق
	المازوني أبو زكريا يحيى بن موسى بن عيسى بن يحيى المغيلي (ت883هـ/ 1478م)	تولى خطة القضاء في مازونة، ثم في مدينة تنس	نيل الابتهاج: 605/2-606 الدرر: 386/3
	عبد الرحمن الوغليسي (ت786هـ/ 1382م)	تولى التدريس في بجاية، فقيه مفتي	شرف الطالب[2]: 257
	عبد الحق الجزائري	تولى قضاء مدينة الجزائر	نيل الابتهاج: 158
	المغيلي مُحَمَّد بن عبد الكريم (ت909هـ/ 1504م)	تولى قضاء إقليم توات	المعيار: 225/2 البستان: 334
	الجلاب مُحَمَّد بن أحمد بن عيسى المغيلي التلمساني (ت875هـ/ 1471م)	الفقيه العالم، حافظ لمسائل الفقه	شجرة النور الزكية[3]: 264/1 نيل الابتهاج: 552

1- القلصادي، **رحلة القلصادي**، تح: مُحَمَّد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1981م.

2- ابن قنفذ القسنطيني، **شرف الطالب في أسنى المطالب**، تح: مُحَمَّد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف، الرباط، المغرب، 1976م.

3- مخلوف (حي 1350هـ)، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الكتاب العربي، ط1، لبنان، 1349هـ/ 1930م).



التعليق:

من خلال الجدول أعلاه والرسم البياني نلاحظ أن نسبة الفقهاء الأصوليون كانت نسبتهم أكبر حيث قُدرت بـ 73% من مجموع الفقهاء في المجتمع الزياني، على الرغم من أنّ نسبة الفقهاء الأصوليون في مجتمع الموحدين قدرت بـ 49%، وهذا راجع لعدة عوامل وأسباب نذكر منها: التنوع الفقهي الموجود في فترة الموحدين والذي لاحظناه في الرسم البياني الأول، كذلك يُمكن القول أنّ مجتمع الموحدين مرحلة بداية التجربة، واعتبار المجتمع الزياني مرحلة تقييم تجربة المجتمع الموحدي.

ونلاحظ أن نسبة الفقهاء النوازليون قُدّر بـ 27%، يمكن الإشارة أنني ذكرتُ عدداً معينا فقط منهم، وهذه النسبة تشهد على الاضطراب الموجود داخل المجتمع الزياني، كما أنّ هذه النسب تعطينا ملمح عن الفكر الفقهي المحدود.

المبحث الثالث: القضايا الكبرى لإبداع الفكر الفقهي في العصرين الموحدي والزياني

قضايا الاختلاف الديني من القضايا التي شغلت الفكر الإنساني على مر التاريخ، باعتبار المكانة الرئيسية للدين كمحدد للاختلاف بين الأمم والشعوب والحضارات، وقد أجاب الإسلام من حيث كونه عقيدة وشريعة متكاملة عن إشكالية هذا الاختلاف، لكن التنزيل التاريخي للمبادئ الإسلامية في معالجة هذه الظاهرة باختلاف الظروف التاريخية، ولذلك اختلفت آراء الفقهاء المسلمين في معالجة هذه الظاهرة باختلاف السياقات التاريخية، وهو ما يعكسه فقه النوازل المتعلق بها.

ولعل الاتجاه التجديدي في البحث التاريخي يُراهن بالأساس من ضمن ما يُراهن عليه من تجاوز الحواجز التقليدية بين التاريخ والعلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، وعلى تفاعل هذه العلوم فيما بينها، ومن بينها التاريخ والفقه، والتاريخ وعلم الاجتماع ...، وهو ما يتطلب إعادة النظر في قضايا مركزية في بنية علم التاريخ بمعناها التقليدي، فلا بُدّ من إعادة النظر في مفهوم الحدث التاريخي، باعتباره ليس فقط حدثا سياسيا مرتبطا بشخص الأمير أو القائد، بل باعتباره حدثًا تاريخيا شاملًا لمختلف أنشطة الإنسان في الزمان والمكان فردًا كان أو جماعة.

وقد وددنا في هذا المبحث أن نُركز على موقف الفقهاء من بعض القضايا الاختلاف الديني والمذهبي والاجتماعي بالمغرب الإسلامي بالنسبة للعهد الموحدي، والمغرب الأوسط خلال العهد الزياني، من خلال مصدرين رئيسين للنوازل الفقهية التي ألفها فقهاء المغرب الأوسط الكبار في أواخر العصر الوسيط، ويتعلق الأمر بـ "الدرر المكنونة"[1] للمازوني و"المعيار المعرب"[2] للونشريسي،

1– وهو أحد المجاميع الفقهية الضخمة التي يراد تطويع مادتها العلمية الخاصة لاستخراج مؤشرات بعض جوانب الحياة في المغرب الأوسط خلال القرن (9هـ/ 15م). انظر: فريد قموح، **الدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكريا يحي المازوني، دراسة وتح: لمسائل الجهاد والإيمان والنذور**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف: إبراهيم بحاز، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، (2010/2011م)، غ. منشورة، ص 07.

2– يعتبر من أهم كتب النوازل الفقهية في الغرب الإسلامي عموما، حيث يتميز بطابعه الشمولي المكاني والزماني، حيث يقول الإمام الونشريسي: «فهذا كتاب سميته بالمعيار المعرب والجامع المغرب، عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم ما يعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، ... وصّرحتُ بأسماء المفتين إلاّ في اليسير النادر». انظر: الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس**، تح: مُحَمَّد حجي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1981م، 1/1.

بالإضافة إلى وثيقة نوازلية أخرى وهي رسالة مصباح الأرواح في أصول الفلاح[1] للشيخ مُحَمَّد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني.

أمّا القضايا التي استرعت انتباهي هي القضايا التي يتحقق فيها موضوع الدراسة أي الفكر الفقهي، فهي من بين القضايا التي استأثرت باهتمام المغرب الإسلامي في عهدين مختلفين، والتي أثارت كثيرا من الاختلافات بينهم، والتي شكلت المشروع الإصلاحي لدى مجموعة من فطاحل الفقهاء الذين سبق ذكرهم.

أولا: مذهب الموحدين – المنهج الإبداعي في المغرب الإسلامي–:

تأثر ابن تومرت خلال دراسته بالمشرق بالنظريات المشرقية في علوم الكلام والأصول والسّنّة، فتأثر بتعاليم الأشعرية وأخذ عنهم، واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية والدفاع عنها، وفي تأويل المتشابه من القرآن، كما تأثر بفكر المعتزلة، وكان قد أخذ عنهم إنكار للصفات، أي إلصاق صفات إنسانية بذات الله تعالى، كما تأثر أيضا بفكر الظاهرية، وهو فكر مناهض لفكر المالكية الذين جنحوا إلى التقليد، وكان قد أخذ عنهم في آراءهم في إثبات الصفات، إلّا أنّه خالفهم في اعتماده العقل للبرهنة على وجود الله، كما تأثر بتعاليم وآراء أبي حامد الغزالي، بالإضافة إلى تأثره بمذاهب وفرق أخرى كالشيعة والخوارج، وبذلك يكون مذهب ابن تومرت مزيجا من مذاهب وفرق شتى وجدت بالعالم الإسلامي، اطلع عليها وأخذ من كل منها ما يحقق أهدافه[2].

أشرنا سابقا إلى أنّ مُحَمَّد بن تومرت دعا عقب عودته من المشرق إلى الرجوع إلى الأصلين القرآن والسّنّة وإلى الاجتهاد، وحارب جمود الفقهاء الذين تركوا دراسة الأصول، وتمسكوا بآراء

1– وهذا التأليف على صغر حجمه، إذ هو عبارة عن رسالة مقتضبة ومركزة حول موضوع أهل الذمة في حضن الدولة الإسلامية، لكنه كبير الأهمية غزير الفائدة، وهو عبارة عن جواب عن سؤال عما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار، وما يلزم أهل الذمة والصغار، وعمّا عليه أكثر يهود ذلك الزمان من التعدي والطغيان. انظر: مُحَمَّد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني (ت909هـ)، **مصباح الأرواح في أصول الفلاح، والإعلام بما أغفله العوام للشيخ أبو القاسم بن مُحَمَّد بن مرزوق (رسالتان في أهل الذمة)**، دراسة وتح: عبد المجيد الخيالي، منشورات مُحَمَّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 2001م، ص 21.

2– ابن خلدون، **العبر**، 302/6. وأيضا: عبد الله علام، **الدولة الموحدية بالمغرب**، ص 134–135 و151–153.

علماء المالكية، مكتفين بترديد أقوال المتقدمين وشرحها واختصارها، ودراسة كتب الفروع الفقهية من عبادات ومعاملات، الأمر الذي جعل قضية التأصيل هذه شغله الشاغل، وهدف إلى أن يجعل نبذ التقليد لكتب الفروع، والرجوع مباشرة إلى الأصول في استخراج الأحكام منهجا للحياة العلمية بالمغرب، وقد أصبح هذا المنهج من بعده واحدا من أهم المشاغل الثقافية لسياسة الموحدين، عملوا على نشره وتعميمه بين الناس، وأدخلوه في مجال التربية لتخريج الناشئة عليه[1].

ولكن يبدو أنّ النهج الأصولي الذي اعتمده الموحدون وساروا عليه متأثرين في ذلك بالظاهرية[2] ويتخذونه منهجا لهم في حركتهم الفقهية، وأنهم كانوا معادين للمذهب المالكي عاملين على إزالته ومحوه من البلاد[3]، وقد اعتمد أصحاب هذا الرأي في تأكيد وجهتهم على ثلاثة أمور اعتبروها أدلة على ظاهرية الموحدين ومعاداتهم للمذهب المالكي، وهذه الأمور هي:

- ما ذهب إليه الموحدون من إنكار الرأي، والرجوع إلى نصوص القرآن والحديث مثلما هو الحال عند علي بن حزم القرطبي (ت456هـ/ 1063م)[4].
- ما كانوا عليه من رفع شأن ابن حزم وإبداء التقدير له[5].

1- ألفريد بل، **المرجع السابق**، ص 274. وأيضا: عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، ص 477-478.

2- للمزيد من التفصيل انظر: ابن الفرضي (ت403هـ)، **تاريخ علماء الأندلس**، تح: روحية السويفي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1997م، ص 180-181. وأيضا: ابن قتيبة الدينوري (ت286هـ)، **تأويل مختلف الحديث**، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، ط1، القاهرة، مصر، 1982م، ص 44. وأيضا: محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص 531.

3- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص 354-355. وأيضا: محمد بن الحسن الحجوي الفاسي، **الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي**، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، (د.ت)، 170/2. محمد المنوني، **حضارة الموحدين**، دار توبقال للنشر والتوزيع، ط1، المغرب، 1989م، ص 37-38.

4- أحمد بكير محمود، **المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب**، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1990م، ص 64. وأيضا: حسان محمد حسان، **ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص 88-89. وأيضا: عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، ص 494.

5- المقرّي، **نفح الطيب**، 238/3. وأيضا: عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت**، ص 494. وأيضا: تماني سلامة حسن سلامة، **العلوم الدينية وأعلامها بالأندلس في عصر الموحدين (541- 642هـ/ 1145- 1244م)**، **المجلة الليبية العالمية**، جامعة بنغازي، ع20، ليبيا، 30 ماي 2017م، ص 5.

- ما كان عليه الموحدون من نبذ لكتب الفروع المالكية، وما قاموا به من تحريق لها، وتهديد لمن يشتغل بها[1].

والحقيقة أنّ هذه الأدلة ليست كافية للحكم على الموحدين بأنهم كانوا على المذهب الظاهري، ذلك أنّ مبدأ نبذ التقليد لكتب الفروع، والرجوع إلى النصوص في استخراج الأحكام، مبدأ اِلتقت فيه دعوة الموحدين مع المذهب الظاهري، وهذا الالتقاء لا يعني أنّ الموحدين كانوا على المذهب الظاهري، لأنّه مذهب يقوم على أساس غير هذه الأسس، وأهمها اعتماد الظاهر من النص، وهو أساس لا يكون ظاهريا من لم يعتمده، ولم نجد عند الموحدين ما يشير إلى أنّهم أخذوا به[2].

وإذا ما تأملنا المنهج الذي اعتمد عليه ابن تومرت في تآليفه وتابعه فيه الموحدون من بعده ظفرنا بعكس هذا الحكم، فخلاصة منهج ابن تومرت هو إحلال المنهج العقلي لتقرير الأمور الشرعية بالدراسة المباشرة للأصول "القرآن والسّنّة" محل المنهج المتبع آنذاك في المغرب والأندلس وهو دراسة فروع المسائل الفقهية حسب مذهب الإمام مالك بن أنس (ت179هـ/ 795م)[3].

وابن تومرت يرى أنّ تحصيل الفقه يتم بخمس طرق: الحديث المرفوع إلى الرسول ﷺ، معرفة السند، معرفة نص الحديث، تمييز الصحيح من السقيم في هذا النص، معرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وبهذا النهج وتبعا للطرق الأربع الأولى لا يختلف نهجه عن المنهج الذي اتبعه كبار المجتهدين وهم أئمة المذاهب الفقهية، أمّا التفسير المجازي فهو منهج العقليين، وابن تومرت شأنه شأن العقليين، ينكر إغلاق باب الاجتهاد المستند على الأصول بعد مؤسسي المذاهب، وأنه لم يبق غير تقليدهم في الطرق التي رسموها وفي التطبيقات الشرعية التي تناقلتها المذاهب في الفروع[4]، كذلك يرفض ابن تومرت رفضا باتا في تقرير التشريع الظن، أي الرأي الشخصي، إذ يرى أنّ الظن لا يُفيد في علم الدين، فهو لا يغني عن الحق شيئا، وهو أيضا مع الجهل والشك مصدر الخطأ[5].

1- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص 354-355.

2- مُحَمّد أبو زهرة، **ابن حزم حياته وعصره**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص 340. وأيضا: عبد المجيد النجار، **المهدي**، ص 494. وأيضا: أحمد بكير محمود، **المرجع السابق**، ص 21.

3- ألفريد بل، **المرجع السابق**، ص 274. وأيضا: تهاني سلامة حسن سلامة، **المرجع السابق**، ص 05.

4- مُحَمّد بن تومرت، **أعز ما يطلب**، ص 30. وأيضا: الفرد بل، **المرجع السابق**، ص 275.

5- ابن تومرت، **نفسه**، ص 33-40.

وعلى هذا يتلخص منهج ابن تومرت في أنّ العقل ليس له في الشرع مدخل، أي أنّه لا مجال للبرهان العقلي في قوانين الدين، والأصول الموضوعية المادية للشرع هي التي ينبغي أن تتخذ أساسا للتشريع، أي القرآن والحديث والإجماع المؤسس على التواتر، ومذهبه في الفقه يقوم على دراسة الحديث بوصفه أصلا للشرع، وهذا المنهج لا يختلف عن المنهج الذي اتبعه الإمام مالك الذي تمسك بالأصول وخصوصا بالحديث، وعلى وجه أخص بالأحاديث التي رواها أهل المدينة[1].

وعلى هذا يمكننا القول، أنّ ما فعله ابن تومرت وواصله من بعده الخليفة يعقوب المنصور هو جمع مجموعة من الأحاديث في أبواب فقهية من العبادات خاصة[2]، وذلك بقصد أن يقع العمل بما فيها من الأحكام مباشرة دون واسطة من أقوال الفقهاء، ولا نعثر في كل مؤلفات ابن تومرت، ولا في "رسالة الصلاة"[3] خاصة، باعتبارها عملا فقهيا تجاوز ذكر الأحاديث والآيات إلى بيان وجوه الاستدلال بها على الأحكام، وإثبات تلك الوجوه بالبراهين، لا نعثر على ذكر لابن حزم أو أحد الظاهرية غيره، ولا نجد ذلك النفس الظاهري الذي تحمل فيه النصوص على ظاهرها، كما لا نجد تطرقا إلى آراء المذاهب الفقهية إلّا في مواضع نادرة[4]، وإذا ما قارنا هذا المنهج بما جرى عليه ابن حزم من الاعتماد على الظاهر[5] ومن إيراد كثيف لآراء الفقهاء في موطن نقد أو موطن استشهاد، يتبين لنا مدى المفارقة بين منهج الموحدين ومنهج الظاهرية[6].

1- ألفريد بل، **المرجع السابق**، ص 276.

2- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص 355. أيضا: عبد الله علام، **الدولة الموحدية بالمغرب**، ص 307-308. وأيضا، حسن سلامة، **المرجع السابق**، ص 6.

3- تقع هذه الرسالة في ثلاثة فصول: الأول في معنى الصلاة، والثاني في فضلها، والثالث في تفاصيلها. انظر: ابن تومرت، **أعز ما يطلب**، ص 83 وما بعدها.

4- ابن تومرت، **نفسه**، ص 83-91. وأيضا: عبد المجيد النجار، **تجربة الإصلاح**، ص 98.

5- الظاهر عند ابن حزم يعني ظاهر اللفظ من ناحية اللغة، فلا يصرف اللفظ عن معناه اللغوي إلّا بنص آخر أو إجماع، فإن نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة على معنى آخر أو إجماع، فحكم ذلك النقل أنّه باطل ويعتبر تبديلا لكلام الله عزّ وجلّ. انظر: حسان مُحَّد حسان، **المرجع السابق**، ص 88.

6- ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، تح: أحمد مُحَّد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د.ت)، 6/41-42. وأيضا: زكريا إبراهيم، **ابن حزم الأندلسي**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د.ت)، ص 185-187. وأيضا: مُحَّد أبو زهرة، **ابن حزم**، ص 438-440.

ومما يدل على أنّ الموحدين لم يكونوا ظاهرية ما قاله ابن حمويه (ت642هـ/ 1244م) من أنّ «المنصور كان يجيد حفظ القرآن، ويحفظ متون الأحاديث، ويتكلم في الفقه كلاما بليغا، وكان فقهاء الوقت يرجعون إليه في الفتاوى، وله فتاوى مجموعة حسبما أدى إليه اجتهاده، وكان الفقهاء ينسبونه إلى مذهب الظاهر»[1].

فهذا الكلام يفيد ميل الخليفة إلى الاجتهاد لا إلى تقليد الظاهرية، وإن الفقهاء يتجنون عليه بالانتساب إلى الظاهرية، وإبداء الاحترام لابن حزم ليس بكاف للحكم على الموحدين بأنهم على مذهبه، فكثير ما يقع الإعجاب بإمام من أئمة المخالفين، لذلك لا غرابة في أن يكون ابن حزم موضع إكبار من خلفاء الموحدين[2].

أمّا معاداة كتب الفروع المالكية وتحريقها، لا يدل على معاداة المذهب المالكي، بل على العكس من ذلك كان متبنيا لهذا المذهب، فالموحدون هاجموا علماء المالكية لاعتمادهم التقليد لكتب الفروع، ولم يهاجموا مذهب الإمام مالك، بل كانوا في منهجهم موافقين لأصوله إلّا في القياس، وقد كان فقههم أقرب إلى فقه الإمام مالك من فقه غيره، إذ ساروا وفق منهجه في استخراج الفقه من نصوص القرآن والحديث[3].

وهو ما يبدو جليا في أخذ ابن تومرت بأصل خاص من أصول الإمام مالك، وهو اعتبار عمل أهل المدينة حجة في الاستنباط الفقهي، باعتباره ضربا من التواتر تنتقل به أعمال الرسول ﷺ وصحابته على وجه اليقين، وقد انتصر لهذا الأصل الذي قال به الإمام مالك بجملة من الحجج، ورد على المعارضين فيه[4].

1- المقرّي، **نفح الطيب**، 102/3.

2- أحمد بكير محمود، **المرجع السابق**، ص 64. وأيضا: حسن سلامة، **المرجع السابق**، ص 7.

3- عبد المجيد النجار، **المهدي**، ص 496. وأيضا: عبد الله علام، **الدولة الموحدية بالمغرب**، ص 304.

4- عبد المجيد النجار، **المهدي**، ص 361.

ثانيا: نازلة اليهود النموذج التطبيقي للصناعة الفقهية الإبداعية:

1. نماذج من النوازل الفقهية حول اليهود:

تتلخّص المحاور الأساسيّة التي تُلخص موقف الشّيخ المغيلي من يهود توات في خمس مسائل وإشكالات أساسيّة حاول الإجابة عليها في كتابيه "رسالة إلى كل مسلم ومسلمة"، و"عما يجب على المسلمين من اجتناب الكفّار"، وفي مناظراته ومراسلاته مع عُلماء عصره، والتي جمعناها بشكل تفصيلي كالآتي:

أ- **نازلة يهود توات:** ورد هذا الموضوع بصيغ مختلفة، ومنها الصيغة التالية: "ما تقولون في مسألة قبائل في آخر الصحراء حيث لا تنالهم أحكام الأمراء، يتخذهم اليهود أخلاء ويلقبونهم بالخلائف، فيؤوونهم وينزلونهم في قصورهم، ويجعلون الحوارير والسكة بأيديهم دون أمير يكون عليهم، فيغشون المسلمين ويخونونهم ويحجرونهم شيئهم ويخدعونهم، ومتى قام عليهم أحد من المسلمين كفته علائقهم عنهم وخاصمته دونهم حتى لا يتوصل إلى أخذ الحق منهم"[1].

ومن خلال رسالة "مصباح الأرواح في أصول الفلاح"[2]، نستطيع أن نورد نص السؤال الذي ورد على الإمام المغيلي[3] في نفس الموضوع حيث يقول: «فقد سألني بعض الأخيار عمّا

1- أحمد الخاطب، **مواقف الفقهاء من بعض قضايا الاختلاف الديني والمذهبي والاجتماعي بالمغرب الأوسط في أواخر العصر الوسيط**، **عصور الجديدة**، جامعة أحمد بن بلة، ع13، وهران- الجزائر، ربيع (أبريل) 1435هـ/ 2014م، ص 68. نقلًا عن: المصري مبروك، **الشّيخ المغيلي ويهود توات خلال القرن الخامس عشر**، **مجلة فكر وإبداع**، رابطة الأدب الحديث، ج51، القاهرة، مصر، ماي 2009م، ص 406.

2- وهو لا يزال مخطوطا في ورقات، وصفه أحمد بابا بقوله: «كتاب عجيب في كراسين»، انظر: أحمد بابا التنبكتي، **نيل الإبتهاج**، ص 577. ويقول الإمام السّنوسي في تقريظه للمصباح: « ... طالعت هذا التأليف المسمى بمصباح الأرواح في أصول الفلاح فوجدته تأليفا مشتملًا على تحقيق علوم الشريعة وأصول الدين ... مع مشاركة صاحبه لعلماء الظاهر في التبحر في علوم المعقول والمنقول والضرب معهم بسهم وافر في فني الفروع والأصول». انظر: يوجد هذا التقريظ في آخر مصباح الأرواح، نسخة الشّيخ باي بأولف مدرسة مصعب بن عمير.

3- مُحَمَّد بن عبد الكريم بن مُحَمَّد المغيلي التلمساني، مفسر، فقيه، من أهل تلمسان، وهو من أكابر العلماء، كان شديد الشكيمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، رحل إلى السودان وبلاد التكرور، لنشر أحكام الشرع وقواعده، له كتب منها: "البدر المنير في علوم التفسير" و"شرح مختصر خليل" في فقه المالكية، و"مصباح الأرواح في أصول الفلاح"، توفي (909هـ). انظر: ابن عسكر الحسني الشفشاوني، **دوحة الناشر**، ص 130.

يجب على المسلمين من اجتناب الكفار وعمّا يلزم أهل الذّمية من الجزية والصغار، وعمّا كان عليه يهود هذا الزمان من التعدي والطغيان، والتمرد على الأحكام الشرعية والأركان بتولية أرباب الشوكة، أو خدمة السلطان»[1].

ب-**نازلة يهود توات من قصور صحراء المغرب الأوسط**: في ارتباط بالخلاف الذي أثارته فتوى الإمام المغيلي في نازلة يهود توات، ورد سؤال من قبل الفقيه العصنوني أبو مُحَّد عبد الله بن أبي بكر من توات لفقهاء تلمسان، وممّا جاء في نص السؤال: "... جوابكم الكريم في مسألة وقع فيها النزاع بين طلبة الصحراء، وهي كنائس اليهود الكائنين بتوات وغيرها من قصور الصحراء، فقد شغب علينا فيها المغيلي وولده سيدي عبد الجبار تشغيبا كاد أن يوقع فتنة"[2].

ت-**نازلة تضرب الجزية على يهود البادية كغيرهم**: "وسُئل شيخنا وسيدنا أبو الفضل العقباني عن يهود سكنوا في البادية، ويتجرون في أنواع المتاجر، وبعضهم سكن الحاضرة، وتطول إقامتهم في البادية، هل تُؤخذ الجزية من الساكنين خاصة؟ وما مقدار ما يؤخذ منهم؟"[3].

ث- **نازلة يهود بنوا دارا بإزاء مدرسة**: سألت الشّيخ سيدي أبو الفضل العقباني عن يهود بنوا دارا بإزاء مدرسة، ورفعوا بناءها كثيرا حتى صارت بحيث يكون الصاعد على سطحها مشاهد الماء في أسفل المدرسة ومواجها لمنِ مسجدها وسبب ارتفاعها أشرفت على ذلك كله، فهل يؤمرون بالحكم من ذلك الارتفاع ويهدم عليهم إن امتنعوا أم لم يفعلوا في ما شاءوا؟"[4].

ج- **نازلة ظهور ساحر يهودي بقلعة هوارة من نظر تلمسان عام (849هـ/ 1445م)**: نص السؤال: "... ورد علينا يهودي فاشتغل بأعمال أمثاله اليهود، ثم اشتهر أمره أنّه شاعر وساحر ومهين للمسلمين، وأظهر الكبرياء وصار يمشي بين المسلمين مشية المتجبرين والمتكبرين، فانتهى أمره إلى أن سبّ المسلمين بأن لا أصل لهم ولا حسب ولا نسب، وأنّ اليهود الهارونيين رؤساء شرفاء، ومن سبّهم من المسلمين يخلع لسانه من قفاه، وأنّه هو

1- مُحَّد بن عبد الكريم المغيلي، **مصباح الأرواح، ص** 21-22.

2- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 214/2.

3- أبو زكريا المازوني (883هـ)، **الدرر المكنونة في نوازل مازونة**، تح: مختار حساني، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2009م، 408/3-409. أيضًا: فريد قموح، **المرجع السابق**، ص 158.

4- المازوني، **الدرر المكنونة**، 276/3-277.

شريف يفعل بمن سبه من المسلمين ذلك، فلمّا ثبت ذلك عليه بعدول مرضيين أخذه الحاكم وكبله حتى يعلم ما ترون فيه من قتله أو صلبه ... أو يضرب الضرب الأليم ويسجن السجن الطويل لخروجه عن الذلة والصغار المضروبين عليه، وهل كل واحد من السحرة والمقالات والكِبر المنسوبين إليه يُوجب قتله؟ أو لا يقتل إلاّ بمجموع ذلك؟ جوابكم شافيا ولكم الجر والسلام عليكم، فما هي الأفكار الواردة في نصوص هذه النوازل؟"[1].

2. الصناعة الفقهية لدى الشّيخ المغيلي:

من خلال نصوص النوازل الواردة في موضوع اليهود بالمغرب الأوسط في المصادر النوازلية الثلاثة، قد رأى المغيلي منذ الوهلة الأولى من مجيئه إلى توات ذلك التّجاوز الخطير لليهود على الحدود الشّرعيّة، واستعلاءهم الكبير على المسلمين، حتّى أنّهم أكثروا من التعدّي والطّغيان والتّمرّد على الأحكام الشّرعيّة الخاصّة بأهل الذمّة بتولية أرباب الشّوكة أو خدمة السّلطان[2].

كما أنّه رأى تساهلًا من المسلمين مع هؤلاء اليهود، حتّى كان الواحد منهم يُقرّب اليهوديّ منه فيستأمنه على نفسه وعياله، ويستعمله في أعماله وأمواله، وقد كان القائمون على ضرب السّكّة من اليهود؛ حيث كانوا يغشون المسلمين، ويُطفّفون في وزن المثقال الذّهبي، كمّا كان لهم أنصارًا يُدافعون ويتنافسون، بل ويستميتون في الدفاع عنهم يُسمّون بالغلائف أو المهاجريّة – هم يهود في الأصل اندمجوا مع المسلمين بدعوى أنّهم ينحدرون من آباء وأجداد اعتنقوا الإسلام- فأسقطوا عنهم الجزية وسائر الأحكام كالزّيّ الخاصّ بهم، وتقليدهم للمُسلمين في شتّى الأعمال، وقد استغلّ اليهود ذلك في إنماء ثروتهم، حتّى طغوا واستهزؤوا بالمسلمين وصاروا يسُبّون الفقهاء[3]، وكانت كلّ واحة وبيت يخضع لسيطرة أحدٍ من هؤلاء اليهود[4].

1- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 2/399-400.

2- المغيلي، **مصباح الأرواح**، ص 47.

3- المغيلي، **نفسه**، ص 42.

4- A-G. Martin, **Ouatre Siècles D'histoire Marocaine (au Sahara de 1504 à 1902-au Maroc de 1894 à 1912)** , Paris, Librairie Filix Alcan, 1923, P79.

كمّا رأى المغيلي يرى في يهود توات بألاّ ذمّة لهم، وهم كغيرهم من يهود بلاد المغرب، وكثير من مدن إفريقية وتلمسان، لأنّ الذّمّة التّي ترفع السّيف عنهم في نظره هي الذّمّة الشّرعيّة، لا ذمّة الجاهليّة[1].

لقد تبين من خلال نصوص هذه النوازل أنّ اليهود ليسوا في منطقة توات وحدها بل في كامل المغرب الأوسط قد تمتعوا بنفوذ قوي، ففي منطقة توات الصحراوية التي كانت قد استقطبت عددًا مهمًا من اليهود الوافدين على بلاد المغرب من الأندلس[2]، بالإضافة إلى اليهود المتواجدين هناك منذ زمن بعيد، ممّا جعلهم يتميزون بكثرتهم العددية ونفوذهم الديني والاجتماعي والاقتصادي الواضح، الذي عبرت عنه مؤسساتهم الدينية، حتى أنّهم تمكنوا من بناء كنيس لهم[3]، بالإضافة إلى عدة بيع، ممّا جعل نفوذهم يثير الانتباه من طرف عموم المسلمين.

وهكذا تنبه بعض المسلمين في توات إلى التزايد الملحوظ في نفوذ اليهود هناك، فأنكروا عليهم سلوكهم ومخالفتهم للقوانين الشرعية، وتفاقمت الأزمة بعد أنّ شيَّد اليهود كنيسة جديدة لهم في "تمنطيط" بتوات، ممّا أثار ثائرة المسلمين، الذين اعتبروا ذلك التشييد مخالفة صريحة للشريعة وتجاوزا واضحًا لوضعهم كذميين.

وقد استنكر الإمام المغيلي هذا الوضع الذي وصل إليه اليهود بتوات، فكان جوابه قويا في استنكار النفوذ اليهودي بتوات، حيث قال: «لا شك أنّ اليهود المذكورين كيهود توات، وتيجراريز، وتافيلالت ودرعة، وكثير من الأوطان في إفريقية، وتلمسان، قد حلت دماؤهم وأموالهم وأولادهم ونساؤهم، ولا ذمة لهم لأنّ الذمة التي ترفع السيف عنهم هي الذمة الشرعية، لا الذمة الجاهلية، وإنّما تكون لهم الذمة الشرعية بإعطاء الجزية... عن يد وهم صاغرون»[4].

1- المغيلي، **مصباح الأرواح**، ص 45.

2- Echallier (J. C) , **Village dèsertès et Structures agraires anciennes du Touat**, Gourara Algèrien, Paris, AMG, S. D 1972, P16.

3- أحمد الخاطب، **المرجع السابق**، ص 71.

4- المغيلي، **مصباح الأرواح**، ص 40.

بدأ الشّيخ المغيلي ثورته الأولى على اليهود سنة (882هـ/ 1477م)، وكانت أولى خطوات هذه الثورة هي هدم بيعهم التّي أحدثوها في تمنطيط وغيرها من الواحات والقصور التَّواتية، وكان جواب الشّيخين التّنسي والسّنوسي هي الشرارة الأولى التّي زادت في حماسة وجرأته في حربه على اليهود[1].

بعد انتفاضة الشّيخ المغيلي الأولى على يهود توات، قرّر السّفر إلى فاس لاستقطاب التّأييد لقضيّته من السّلطة الوطّاسيّة، ولاطلاع علماء فاس على دسائس اليهود وخُبثهم، وتنكّرهم للأحكام الشّرعيّة الخاصّة بهم في كنف المجتمع المسلم، ولكي يُوضح أفكاره التّي حوتها رسالته التّي بعث بها إلى العلماء والفقهاء[2].

ويُذكر أنّ المغيلي اصطحب في هذه الرّحلة ستّة من المماليك السّودانيين كانوا يحفظون "المُدوّنة"، ويبدو أنّ غرضه الأساسي من وراء هذه الرّحلة كان مناظرة العُلماء المــُخالفين لرأيه في مسألة بيع يهود توات بحضرة السّلطان الشّيخ ابن زكريّاء الوطّاسي؛ حيث تلقّاه العلماء خارج مدينة فاس للسّلام والتّرحيب به، «فلمّا تمكّن بالجلوس بالفقهاء عند حضرة السّلطان قال لأحد المماليك: تكّلم مع الفقهاء في نازلة اليهود، فأنفوا الكلام مع المملوك وعادوا إلى ديارهم، فلمّا كان من الغد ركبوا إلى السلطان، وقالوا له: لأجل المــُنافسة المركّبة في الجنس إنّ هذا الرّجل إنّما مُراده الظُهور والملك، وليس مراده الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر»[3].

1- هناك العديد من الرّوايات الشّعبية المحلّية التّي تعلّل سبب انتفاضة المغيلي الأولى على اليهود، منها أنّه كان هناك يهودي متنكّرًا في زيّ إمامٍ مسلم طيلة أربعين سنة، أمّ المسلمين في مسجد عمر بن يوسف بتمنطيط طيلة هذه المدة، وكان منافقًا يُظهر الإسلام ويُبطن كفره، بلغ من كيده للإسلام والمسلمين، أن يرشّ المصلّين بالبول في صلاة الفجر، وغيرها من الصّلوات، فاحتال المغيلي على إظهار كيده، ونفاقه في الدّين، فجعل قنديلًا في إناء مغلق وأتى به المسجد في صلاة الفجر، فما إن بدأ اليهودي يرشّ النّاس حتّى فتح المغيلي الإناء، وظهر الضّوء فوجد الرّش بولًا، فأسرع اليهودي هاربًا فتبعه الشّيخ حتّى لحق به عند القرارة من أرض سبع، فقتله. انظر:

- Selka Abderrahman, **Notice sur le Touat**, Bulletin de la sociètè de gèographie d'Alger et du 3eme trimestre20-11-1922,N: 90, l'Afrique du Nord, P530 .

2- شبايبي ياسين، **المرجع السابق**، ص 185.

3- الشفشاوني، **دوحة الناشر**، ص 131.

لقد كان لهذه الوشاية وقع كبير في موقف السّلطان الوطّاسي من المغيلي حيث اتهمه بالطّموح السّياسي، ومحاولة الوُصول إلى السّلطة لا الاصلاح، الشّيء الذّي أنكره الشّيخ المغيلي عن نفسه، ودافع عن موقفه وآرائه بشدّة[1].

أسّس الشّيخ المغيلي إمارة صغيرة، وذلك بعد الرّحلة إلى فاس والتي لم تلق قبولًا، وتقع هذه الإمارة في النّاحية الشّرقية من توات، وعاصمتها بوعلي بعدما كانت تمنطيط عاصمة لهذا الإقليم، وتقوم أساسا على تطبيق مبادئ الشّريعة الإسلامية، والأحكام المـُعيّنة بالشّرع، من الكتاب والسّنّة واجتهاد الصّحابة، والتابعين من السّلف الصّالح، لا على أهواء القُضاة وأحكام العُرف التّي كانت مُضلّة في كثير من الأحيان، حيث كانت تخدم بدرجة أكبر رؤساء القبائل، والمُدافعين عن اليهود، وتُهمّش الصّالح العام لأهالي الإقليم التواتي[2].

وكان جهاز الشّرطة من أولى الأولويّات التّي سعى المغيلي إلى إقامتها؛ حيث عيّن عليه ابنه عبد الجبّار، وكان يضمّ في صفوفه أفرادًا من خيرة أنصاره والمُوالين لحملته الأولى على اليهود، وكان غرضه الأساسي من إنشائه هو حماية النظام الدّاخلي لإقليم توات، ببسط الأمن في كامل القصور التّابعة للإمارة الجديدة[3].

كمّا أصبح لإقليم توات بعد هذه التّطوّرات الجديدة قاضيان شرعيان: الأوّل في الجهة الشّرقيّة وهو الشّيخ المغيلي، وقاض ثان في الجهة الغربية من الإقليم وهو الشّيخ العصنوني، كانا يقضيان في المسألة الواحدة، وحكم كلّ واحدٍ منهما مُغاير لحكم الآخر في كثير من الأحيان[4].

1- الشفشاوني، **دوحة الناشر**، ص 131.

2- شبايبي ياسين، **المرجع السابق**، ص 185.

3- شبايبي، **نفسه**، ص 185.

4- أحمد الحمدي، **مُحَمَّد بن عبد الكريم المغيلي رائد الحركة الفكريّة بتوات عصره وآثاره**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية، إشراف: عبد المجيد بن نعيمة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران- الجزائر، غ. منشورة، (1999/2000م)، ص 116.

وكتب الفقيه العصنوني أبو محمَّد عبد الله بن أبي بكر[1] (ت927هـ/ 1521م) لبعض فقهاء فاس وتلمسان؛ يستفتيهم في شأن الخلاف الذي وقع بينه وبين الفقيه المغيلي حول هدم كنائس اليهود الكائنة بمنطقة توات[2]؛ وغيرها من قصور الصحراء، حيث أفتى المغيلي وتلميذه ابن عبد الجبار الفجيجي[3] (ت954هـ/ 1547م) بوجوب هدمها؛ وعدم الإبقاء على شيء منها[4].

فأجاب عن المسألة من أهل تلمسان؛ الفقيه القاضي أبي زكريا بن أبي البركات[5] (ت910هـ/ 1504م)، بكلام مستفيض لا يتسع المقام لذكره كاملًا؛ لطوله وتشعبه، لكن سأورد فقط ما يدل على موقفه من الكنائس المسؤول عنها، ومن ذلك قوله: «الحمد لله، لا خفاء أنّ من معه أدنى مسكة من العقل، فضلًا عمن اتَّصف بالعلم، إن تدبر الأوصاف المسطرة فوقه[6]، التي أحدها يقوم مقام جميعها، لا يقوم بهدم الكنائس المذكورة، ولا يفوه به، لِما تقرر من أنّ درء المفاسد أولى من جلب المصالح، ولا سيما إذا بدت لذلك أمارات، وقامت عليه دلالات تقتضي تحريم الخوض في

1- هو أبو عبد الله العصنوني، أخذ عن جماعة من العقبانيين، تولى قضاء الجماعة بمدينة توات، وأحد أعلام توات المشهورين بالعلم والصلاح، ولد بتلمسان، ثم جاء إلى توات مع عائلته عام (862هـ)، اشتهر بعدله وإحسانه، توفي سنة (914هـ). انظر: عبد الله مقلاتي ومبارك جعفري، **معجم أعلام توات**، منشورات الرياحين، ط1، الجزائر، 2013م، ص 223. أيضًا: ابن القاضي، **ذيل وفيات الأعيان المسمى درّة الحجال في أسماء الرّجال**، تح: محمَّد الأحمدي أبو النور، دار التراث- المكتبة العتيقة، ط1- ط3، القاهرة- تونس، (1391هـ/ 1971م)، 55/3.

2- L. Rouire, **Le Sud Ouest Oranais Et Le Touat**, Revue De La Sociètè De Gèographie, Oran, 1891, P362.

3- هو الشّيخ الفقيه العالم أبو عبد الله محمَّد بن عبد الجبار الفجيجي، كان فقهيا عارفا أديبا شاعرا ماجدا فاضلا نزيها خيرا، وكان مولعا بالصيد، وله قصيدة مشهورة يقول في مطلعها: يلومونني في الصيد والصيد جامع لأشياء للإنسان فيها منافع. توفي في أوائل الرابعة ببلاد فجيج. انظر: ابن عسكر الحسني، **دوحة الناشر**، ص 132.

4- ورد في سؤال العنصوني الموجه إلى فقهاء تلمسان وفاس ما يدل على أنّ السلطة كانت في يد أشياخ القبائل، من ذلك قوله: «أمّا الجزية فلهم عوائد من قديم الزمان مع الأشياخ في الأعياد». انظر: الونشريسي، **المعيار المعرب**، 217/2. فدّل ذلك على غياب سلطة مركزية تستطيع فرض إرادتها على الجميع.

5- هو يحي بن عبد الله ابن أبي البركات أبو زكريا، قال الونشريسي: صاحبنا قاضي الجماعة الفقيه، توفي في غرة محرم عام عشرة وتسعمائة (910هـ). انظر: التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 638. أيضا: التنبكتي، **كفاية المحتاج**، 277/2.

6- يُشير إلى التقريرات التي أوردها الشّيخ العصنوني في كتابه؛ وقد بلغت على ما في المعيار أربع صفحات، بيّن فيها وضع يهود توات، وموقف المغيلي وتلميذه عبد الجبار منهم، وساق أقوالا لبعض الأئمة المالكية في شأن إحداث الكنائس ببلاد الإسلام، مميزا بين الأراضي المختطة والتي فتحت صلحا أو عنوة، مُشيرا في الختام إلى انعزال أغلب يهود توات عن المسلمين في درب خاص بهم، وأنّ كنيستهم بين دُورهم لا تُلاصق مساكن المسلمين.

ذلك، كمّا هو المقرر في تغيير المنكر؛ إذا كان مؤديا إلى منكر أعظم منه، ولو كان المنكر الذي أريد تغييره مجمعًا عليه، وأي مفسدة أعظم ممّا يُثير الهرج، ويُحدث الفتن المؤدية لقتل النفوس، وسلب الأموال، واشتعال نار الحرب بين الخلق في سائر الآفاق»[1].

وفي سياق بسط رؤيته حول المسألة المعروضة، نَقَل عن مالك النهي عن الخلاف المؤدي إلى المـُشاحنة والأضغان، مشيرا إلى أنّ الخلاف في مثل هذه النازلة ربما جر إلى مكروه أو حرام، من أجل ذلك - حسب رأيه - سكت العلماء السابقون عليها، وتركوها على ما وجدوها عليه، ليقرر في الختام موقفه الذي أعلنه منذ البداية بقوله: « والحاصل الذي عليه الاعتماد، الاستناد في هذه القضية، أنّ لا سبيل إلى هدم الكنائس بحال حيث كانت، لأنّ ذلك على ما في السؤال لا يسوغ شرعًا، ولا يخالف في هذا أحد من المسلمين»[2].

وقد كان هؤلاء يرون جميعهم أنّ المخالفين لهم في الرأي والفتوى قد انطلقوا من عموميات من النصوص هي خصوصيات، ومن منطلقات هي مقيدات وأنّ شروط النهي عن المنكر غير متوفرة، وأنّ الضرب على يد المخالفين مطلوب[3].

في حين وافق الإمام المغيلي في رأيه فقهاء آخرون، وكان من أبرز من راسلهم الإمام المغيلي التلمساني وأجابه في الموضوع أبو عبد الله مُحَّد بن القاسم الأنصاري الرصاع التونسي (ت894هـ/ 1488م) مفتي تونس، وأبو مهدي الماواسي (ت896هـ/ 1490م) مفتي فاس، وأحمد بن زكري (ت899هـ/ 1493م) مفتي تلمسان، والحافظ التنسي أبو عبد الله مُحَّد بن عبد الله بن عبد الجليل المغراوي التّلمساني (ت899هـ/ 1493م)، فأجابوه بمّا يُطمئن قلبه.

ولعل أبلغ خطاب تأييدي لفتوى الإمام المغيلي جاءت من الإمام الشّيخ مُحَّد بن يوسف السّنوسي[4] كبير علماء تلمسان، حيث خاطبه قائلًا: «بعد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته: فقد

1- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 2/229-230.

2- الونشريسي، **نفسه**، 2/231.

3- الونشريسي، **نفسه**، 2/218.

4- مُحَّد بن يوسف أبو عبد الله، من العلماء الكبار، جمع بين العلم والعبادة، تخصص في علوم كثيرة، كالفقه والحديث والعقيدة، أخذ عن جماعة من العلماء منهم: نصر الزواوي، والمغيلي، أخذ عنه أبي مدين ومُحَّد بن صعد، توفي بتلمسان سنة (895هـ/ 1489م). انظر: ابن مريم، **البستان**، ص 237-248. أيضًا: التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 563-570.

بلغنا أيها السيد ما حمَلتكم عليه الغيرة الإيمانية والشجاعة العلمية من تغييركم إحداث اليهود - أذلهم الله تعالى وأخمد كفرهم- كنيسة في بلاد المسلمين، وأنّكم حرضتم أهل تمنطيط على هدمها، فتوقفوا من جهة من عارضكم في ذلك الأمر من أهل الأهواء فبعثتم لذلك أسئلة تستنهضون بها من أهل الإيمان في المسألة، ولم يلتفت لأجل قوة إيمانه ونصوع إيقانه إلى ما يشير إليه الوهم الشيطاني من مراهنة بعض من تُتْقَى شوكته ويخشى وقوع الحافظ المحقق أبي عبد الله التّنسي جزاه الله خيرا»[1].

وقد كانت لأهل تمنطيط بتوات بدورهم كلمتهم، فهم المتضررون من نفوذ اليهود موضوع النازلة، وهم الذين استجاب الكثير منهم لفتوى الإمام المغيلي بهدم كنائس اليهود، لكن اعتبارا للخلاف الذي أثارته فتوى الشّيخ المغيلي، فقد اتخذوا هم أيضا قرار مراسلة الفقهاء طلبًا للفتوى، وكان ممن كاتبوهم الإمام مُحَّد بن عبد الجليل التّنسي[2].

وقد أجاب العلامة الشّيخ أبو عبد الله التّنسي في هذه النازلة، جوابا منسجمًا كليا مع الشّيخ المغيلي، حيث ورد عليه سؤال من أهل تمنطيط بتوات جاء نصه كالتالي: «من مُحَّد بن عبد الجليل التّنسي لطف الله به إلى جماعة أهل تمنطيطت وفقهم الله ... أمّا بعد فقد ورد علينا من ناحيتكم سؤال ... ما تقولون وفقكم الله في مسألة تمنطيطت مدينة توات أحيا المسلمون أرضها بإخراج مياهها وغرس نخلها وبناء قصورها مدة، ثم قدم عليهم اليهود ونزلوا عليهم في المدينة المذكورة، وأحدثوا فيها كنيسة لإقامة دينهم ...، فهل تهدم تلك الكنيسة وإن كانوا ملكوا أرضها قبل بنائها بشراء من المسلمين أو غيره؟ أو لا تُهدم؟ أفتونا في ذلك بجواب صريح ... فإنّ المسلمين في حيرة من هذه المسألة، فإن كان الحق هدمها هدّمُوها بلا فتنة ولا اختلاف، وإن كان الحق إبقاءها أبقوها بلا فتنة؟»[3].

وبعد تقديم السؤال، أجاب، إجابة مطولة استعرض فيها آراء العلماء من المشارقة والمغاربة والأندلسيين من المالكية وغيرهم، وقرر الجواب التالي: «فهؤلاء علماء الإسلام مالكية وشافعية

1- التنبكتي، **المرجع السابق**، ص 576. أحمد الخاطب، **المرجع السابق**، ص 72.

2- أحمد الحمدي، **المرجع السابق**، ص 120.

3- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 2/225-226.

وحنفية وحنبلية وظاهرية، ليس عندهم إلاّ منع إحداث الكنائس ... فالواجب على كل من له قدرة من المسلمين أن يسعى في هدم الكنيسة المسؤول عنها قدر طاقته ويبذل جهده ...»[1].

ولعل موقف الونشريسي من هذه النازلة، كان مؤيدا بدوره لحكم الإمام المغيلي، حيث أجاب بعد استعراضه للأدلة الفقهية كما يلي: «الحق الأبلج الذي لا شك فيه ولا محيد عنه أنّ البلاد التواتية وغيرها من قصور الصحراء النائية المسامتة لتلول المغرب الأوسط المختلطة وراء الرمال المتهيلة، التي لا تنبت زرعًا ولا ضرعًا بلاد إسلام باختطاط، لا تتقرر الملاعين اليهود – أبعدهم الله – فيها كنيسة إلاّ هُدمت باتفاق ابن القاسم وغيره، ولا حجة لهم في الحوز الأعم من الإذن الشرعي المعتبر وعدمه، لأنّ الأعم لا إشعار له بالأخص المعين، لأنّ حاصلة تردد الحوز بين الإذن وعدمه، وذلك عين الشك في الشرط، والشك فيه مانع من ترتب مشروطه عليه ...»[2].

فلا يتصور خلاف بين ابن القاسم وغيره من المسلمين في مختطة كهذه إلاّ بعد تحقق الإذن من مشايخ المكان وسكان تلك الأوطان؛ فيجب على محدث الكنائس الإثبات والبيان، لأنّهم مدعون لأمر الأصل عدمه، وما سواه فإرجاف وهذيان، فإذا أثبتوا الأذن المنوط بالمصلحة، إذ ذاك كانت المسألة خلافية وحكم الحاكم إذا اتصل بأحد قوليهما يرفع الآخر، وتصير المسألة بعد حكمه بأحدهما كأنّها مسألة إجماع، ومتى لم يثبت الإذن لهم بالعدول الإثبات، فلا إقرار لكنائسهم ولا ثبات، والإذن المجرد بانفراده لا يرفع الخلاف، ومن قال به فقد أبعد في الجواب، وحاد عن منهج الحق وطريق الصواب، وهكذا لم يكن الإمام المغيلي وحيدا في موقفه هذا[3].

ولعل الوقائع التاريخية تُؤكد بأنّ الإمام المغيلي كان على حق في موقفه، اعتبارا للسياق التاريخي الذي كانت تعيشه بلاده بصفة عامة وواحة توات بصفة خاصة، فالفتاوى الأخرى التي أوردناها بشأن ممارسات اليهود فُرادى أو جماعات تجاه المسلمين تُؤكد ضُعف الرقابة على هذه الفئة من طرف الدولة، وتجاوز اليهود لوضعهم الذمي.

1– الونشريسي، **المعيار المعرب**، 2/225–226.

2– الونشريسي، **نفسه**، 2/232.

3– للمزيد حول الموضوع انظر: فهد بن محمّد السويكت، **مواقف بعض العلماء المغاربة من آراء المغيلي في نازلة بناء بيعة لليهود بتوات**، **مجلة العصور**، دار المريخ، مج13، ج2، لندن، جويلية، 2003م، ص 120–121.

فالفتوى الواردة في كتاب "الدرر المكنونة"، وأوردها كذلك الونشريسي في "المعيار" حول يهود البادية، تدل من بين ما تدل عليه على أنّ يهود البادية لم يكونوا يُؤدون الجزية ممّا يدل على ضُعف في تطبيق الواجب الشرعي عليهم، كمّا تدل على تمكنهم من النفوذ الاقتصادي والتجاري بالخصوص ممّا جعلهم مثار انتباه، وقد جاء الجواب موجبًا لفرض الجزية عليهم، حيث يقول الفقيه العقباني[1]: «من هو يهودي منهم وذكر حرّ مكلف مخالط لهم وهو تحت الإسلام وصونه ضُربت عليه الجزية، كان بالحاضرة أو البادية، وقدرُها أربعة دنانير أو أربعون درهما بالوزن الشرعي على كل شخص في كل عام، والله الموفق بفضله»[2].

وكذلك الأمر بالنسبة للفتوى المتعلقة بالتطاول في البناء على حساب المسلمين، حيث أجاب الشّيخ أبو الفضل العقباني بضرورة التزام الواجب الشرعي في هذا المجال، حيث يقول: «أمّا كشف الذميين على مدرسة المؤمنين على الوجه الذي وصفت فلا سبيل لهم إليه، ويعاقب من يفعله منهم بعد إنذارهم بشدائد العقوبة، ويكلفوا بأنّ يعملوا في السطح الكاشف منه، ويُؤجلون ذلك ما يليق بسعة ما كُلفوا بعمله، فإن فعلوا وإن هُدم عليهم بالكشف، وعنه تردد هل يمنعوا من رفع بنيانهم من أبنية الإسلام التي أبنيتهم بين ظرانها لم أحفظ فيه شيئا»[3].

وتزداد الصورة قتامة عندما نعود لاستحضار الفتوى الأخرى المتعلق بتجرؤ أحد يهود تلمسان على التهجم على المسلمين، والمس بشرفهم ونسبهم، وهذه الحالة كانت مؤشرا خطيرا على وجود حركة دينية يهودية متطرفة، تستهدف الخلاص من المسلمين في قلب عاصمتهم بالمغرب الأوسط.

وهذه بعض المؤشرات الدالة على أنّ اليهود قد شكلوا مصدر فادح على الهوية الدينية، والاستقرار الاجتماعي بالمغرب الأوسط في ذلك العصر، ولذلك، كان طبيعيا أن تُعرض بشأنهم الفتاوى على الفقهاء، الذين استجابوا لطلبات المجتمع بالبت فيها، وأحيانا التشدد في محاربة تجاوزاتهم، إحساسا منهم بخطورة الوضع خاصة، وقد تزامن ذلك مع الضعف السياسي الذي كانت تمر به البلاد.

1- العقباني (أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني ت871هـ)، **تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**، تح: علي الشنوفي، نشرية الدراسات الشرقية، مج14، دمشق، سوريا، (1965-1966م)، ص 155.

2- المازوني، **الدرر المكنونة**، 3/408-409.

3- المازوني، **نفسه**، 3/276-277.

3. تداعيات نازلة يهود توات:

كان لنازلة يهود توات مظهر تأثير بالغ وكبير في الحركة العلمية، والذي نعتبره مظهر من مظاهر الإبداع الفقهي في الفكر الإسلامي في بلاد المغرب خلال عهد الزيانيين، لأسباب كثيرة نذكر منها:

- أنّ الفتاوى التي صدرت في حقها ظلت مرجعًا مهمًا يعود إليه المختلفون في حكم مثل هذه النازلة، ويبقى التعامل معه متداولًا بين المتقدمين والمتأخرين من العلماء[1].
- انتشارها بشكل واسع عند الخاص والعام، وهو ما يجعل بقاؤها يدوم ويربط العلاقة بين مركز حدوثها وباقي الحواضر العلمية الأخرى[2].
- إنّ فتوى نازلة يهود توات للمغيلي أثرت كثيرًا في علماء وفقهاء المغرب الإسلامي والسودان الغربي، ولا يُمكن حصر ذلك التأثير في مجرد النقول الكثيرة لفتواه التي نجدها تتردد في جلّ كتاباتهم، بل لقد تجاوز ذلك إلى اقتدائهم بسيرته وطريقته في ردع البدع ومنهجه في الدعوة، وإلى العمل بآرائه، والاقتداء بأفكاره، واستعمالها في تدعيم مواقفهم ومجادلة خصومهم، وكثير من الفصول والرسائل التي كتبها هؤلاء العلماء والدعاة ما هي إلاّ تكرار أو شرح أو تلخيص أو تعليق أو إعادة إنتاج لأفكار المغيلي وكتاباته، وتردَاد لمقولاته وآرائه[3].
- أنّ نازلة يهود توات الحدث الذي يجسد العمل الإصلاحي في فترة الزيانيين، والتي نعتبرها مظهر من مظاهر الإبداع الفقهي.
- أنّ المغيلي رائد من رواد الفكر الفقهي في بلاد المغرب الإسلامي، خلال عهد الزيانيين.
- أنّ المتفحص لنازلة يهود توات من خلال رسالة الشّيخ المغيلي مصباح الأرواح في أصول الفلاح يجد الانفراد المتميز لهذا الإنتاج العلمي النوازلي، والذي يُصوّر لنا النازلة تصويرًا كاملًا مستندًا في

1– فهد السويكت، **المرجع السابق**، ص 426.

2– مُحَّد الصالح حوتية، **توات والأزواد**، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الجزائر، 2007م، 1 /324.

3– عبد الغني الكوريدي عبد الحميد، **مُحَّد عبد الكريم المغيلي في الكتابات النيجيرية**، أعمال الملتقى الدولي بعنوان: الإمام مُحَّد بن عبد الكريم المغيلي، فقه السياسة والحوار الديني، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان، الجزائر، 12–13 ربيع الأول 1433هـ/ 05–06 فبراير 2011م، ص 244.

الحكم عليها بأدلة نقلية وعقلية، مُدعمةً بأصول اعتقادية وأحكام مُعللة، مُستعينًا برؤيته الحوارية في النقاش وقبول الرأي الآخر.

- اعتمد الشّيخ المغيلي في رسالته "مصباح الأرواح في أصول الفلاح" طريقة فريدة في التأصيل مغايرة لمن عاصره أو من سبقه، تمتاز بتعدد وتنوع الأدلة التي استخدمها في الاستدلال بالكتاب والسّنّة، ولم يُهمل جانب المقاصد المتمثل في وجوب حماية الجماعة المسلمة، وتحقيق وحدتها والحفاظ على أمنها من خطر اليهود، مركزًا على مفاهيم الولاء والبراء العقدية، مُستعينًا بالآراء الفقهية في قضايا الذمة الشرعية، معضدًا ما يميل إليه بأقوال علماء مذهبه المالكي[1].
- بلوغ الشّيخ المغيلي مرتبة الاجتهاد بشروطها الكاملة، متمتعًا بملكة فقهية نادرة، بتمكنه من العلوم الشرعية المختلفة خاصة الفقه والأصول والقرآن والسّنّة، أكسبه ملكة وصناعة فقهية منفردة متميزة.
- الالتزام بالمرجعية الفقهية السائدة آنذاك، باعتماده على المذهب المالكي في الفروع مع بيان اختلاف الروايات والأقوال داخل المذهب، وكذا ذكر مختلف أوجه التوجيه والتعليل[2].
- اتسمت نازلة يهود توات بالواقعية والمحلية والشمول والتجدد والجمع بين اعتماد الأصول الاستدلالية المعروفة، والمعتمدة كالكتاب والسّنّة والإجماع والقياس، ومزجها بأدلة الاجتهاد الخاصة بفقهاء المالكية من اعتبار عمل أهل المدينة والعرف والعادة وما جرى به العمل والمصالح المرسلة ومراعاة الخلاف وسد الذرائع.
- اعتماد الاجتهاد الجماعي[3]، وذلك ما تجسد في الاستشارات والمراسلات بين العلماء كالسّنوسي والحافظ التّنسي، قصد التباحث في مسألة نازلة يهود توات التي اشتهر بها الشّيخ المغيلي.

1- فهد السويكت، **المرجع السابق**، ص 431.

2- ومن أمثلة ذلك أنّه يستدل لرأيه في وجوب نقض ذمة اليهود وهدم كنائسهم على أقوال أئمة المذهب كالبرادعي واللخمي وغيره. انظر: فهد السويكت، **نفسه**، ص 429-430.

3- فهد السويكت، **نفسه**، ص 431.

ثالثا: الاختلاف المذهبي وموقف الفقهاء من التصوف

كثيرة هي قضايا الاختلاف المذهبي التي ناقشتها كتب النوازل بالمغرب الإسلامي[1]، لكننا سنركز في هذه المبحث على نموذج واحد وهو موقف فقهاء المذهب المالكي من التصوف، كما عكسته نوازل المغرب الأوسط في أواخر العصر الوسيط، ذلك أنّ الاختلاف بين منظومتي الفقه والتصوف قد انعكست آثاره على فقه النوازل، كما انعكست على الحياة العامة، وقد تراوحت تلكم العلاقة بين المنظومتين عمومًا ما بين التنافر والتوافق.

يتضح لدى استعراض النوازل الفقهية الخاصة بمجتمع المغرب الأوسط، وحركته الصوفية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين أنّ البدعة المبثوثة في حقل التصوف مصدرها عناصر اجتماعية وقبلية يُمثلها المرابطون في البادية، وفقراء الحلقة وأدعياء التصوف وأبناء الصلحاء والمريدون السذج، ونمط من شيوخ التربية اعتمدوا الذكر سبيلًا للوصول وبنوا عليه نظام التربية[2].

نذكر بعض النوازل الواردة في موضوع التصوف، والتي تعالج بعض القضايا المثيرة للاختلاف منها:

- **النازلة الأولى: نازلة عن عوائد فقراء الزوايا:** لم يُورد الونشريسي نص السؤال الذي طُرح على الفقيه الصوفي أبي زيد عبد الرحمن الوغليسي، واكتفى بالإحالة على سؤال مشابه له، لذلك نجد أنفسنا ملزمين بإيراد نص السؤال الذي أورده في هذا الشأن، وهو في الحقيقة سؤالان:

السؤال الأول: هو الذي طُرح على الشّيخ عز الدين بن عبد السلام «عن جماعة من أهل الخير والصلاح والورع يجتمعون في وقت فينشد لهم منشد أبياتا في المحبة وغيرها فمنهم

1- كمال السيد مصطفى، **جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي**، مركز الاسكندرية للكتاب، الإسكندرية، مصر، 1996م، ص 102.

2- يذكر أحمد زروق أنّ العلماء قد اتفقوا على أنّ العاصي أحسن من المبتدع لأنّ الأول يُمكن أن يتوب ويرجع إلى الله، والثاني يزعم على أنّه على حق حتى يموت على بدعته. انظر: الطاهر بونابي، **الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 15/14 الميلاديين**، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في التاريخ الإسلامي الوسيط، إشراف: عبد العزيز فيلالي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، (2008-2009م)، منشورة، ص 10-11.

من يتواجد[1] فيرقص، ومنهم من يصيح ويبكي[2]، ومنهم من يغشاه شبه الغيبة على إحساسه، فهل يكره لهم هذا الفعل أم لا؟ وما حكم السماع[3] ؟»[4].

أمّا **السؤال الثاني**: فقد طُرح على الشّيخ الصالح أبي فارس عبد العزيز بن مُحَّد القيرواني، تلميذ سيدي أبي الحسن الصغير «عن قوم تسموا بالفقراء يجتمعون على الرقص والغنا، فإذا فرغوا من ذلك أكلوا طعاما كانوا أعدوه للمبيت عليه، ثم يصلون ذلك بقراءة عشر من القرآن والذكر[5]، ثم يغنون ويرقصون ويبكون، ويزعمون في ذلك كله أنّهم على قربة وطاعة ويدعون الناس إلى ذلك، ويطعنون على من لم يأخذ بذلك من أهل العلم ونساء اقتفين في ذلك أثرهم، وعملن في ذلك على نحو عملهم، وقوم استحسنوا ذلك وصوبوا فيه رأيهم، فما الحكم فيهم وفي من رأى رأيهم هل تجوز إمامتهم وتُقبل شهادتهم أم لا؟»[6].

1- التواجد من الوجد وهو حالة ذوقية تعتري القلب والوصول إليها يتم بالذكر، أمّا التواجد فهو تَعَمد الوجد والتشبيه في تكلفة الصادقين من أهله في استعماله. انظر: الغزالي (505هـ)، **الإملاء في إشكالات الإحياء**، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م، ص 20. أيضًا: الكاشاني عبد الرزاق (ت730هـ)، **رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال**، تح: سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، (1415هـ/ 1995م)، ص 74. وأيضًا: الطاهر بونابي، **المرجع السابق**، ص 191.

2- حالة البكا أو الحزن عند التقصير في أمر الدين أو ارتكاب الخطايا. انظر: الغزالي، **الإحياء**، 301/2 وما بعدها.

3- السماع إتاوة القلب المملوء باليقين فتفيض العين بالدمع في حالات التشوق والحزن والندم مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ٨٣**﴾ [المائدة: 83]. انظر: السهروردي (ت563هـ)، **عوارف المعارف**، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1986م، ص 143. السماع يلجأ إليه أرباب الأحوال استجمامًا من تعب الوقت وتنفس لأرباب الأحوال واستحضار لأسرار ذوي الأشغال. انظر: أنور فؤاد أبو خزام، **معجم المصطلحات الصوفية**، مراجعة: جورج منتري عبد المسيح، مكتبة لبنان، لبنان، 1993م، ص 100.

4- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 29/11.

5- الذكر صورة العمل أثناء المجاهدة، يشغل بها الشّيخ قلب المريد على الدوام، ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، نشر: الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 40. أيضًا: الطاهر بونابي، **المرجع السابق**، 191.

6- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 29/11-30.

- **النازلة الثانية: اجتماع الفقراء**[1]: «سُئل في هذه النازلة الإمام العالم الفاضل أبو الفضل سيدي قاسم بن سعيد بن مُحَّد بن مُحَّد العقباني[2] عن جماعة كبيرة وافرة الفقراء، جرت لهم ولمن تخّلق بمثل خلاقهم عوائد يفعلونها، وطرائق يقتفونها، يجتمعون بإثر صلاة الجمعة في مجلس على شيخ يختارونه، هو أقواهم على أذكار الذاكرين، وأكثرهم استنباطا وفهمًا لآداب المريدين[3]، يجلس هذا الشّيخ على يمين الداخل لمجلسهم، ثم يجلسون على حسب تواردهم بعد مصافحة الشّيخ المذكور، كل واحد منهم يتساوى في ذلك، أكبرهم وأصغرهم ويخرج خديم الشّيخ بإثر ذلك بسبحة[4] منظومة في خيط، بها عدد معلوم قصد به الاحصاء للتسبيحات والتهليلات والضبط، ليكون انتهاؤهم في ذلك إلى عدد معلوم، ثم ينتقلون بعد ذلك إلى الصلاة والسلام على رسول ﷺ، ثم يختمون ذلك بالسلام على رسول الله ... ثم يقرأ الشّيخ وطائفة منهم دفعة من آيات القرآن، تتضمن طلبهم من الله عزّ وجلّ العفو والغفران ... ويذكرون بعد ذلك أنواعا من الأذكار، ثم فالدعاء والاستغفار، ثم ينشد بإثر ذلك منشدهم قصيدة: إمّا في مدح النبي ﷺ، وإمّا في الحض على فعل الخيرات ... ويقرأ قارئ آخر كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى عليه أفضل الصلاة وأتم السلام ... ثم يختمون بقراءة سورة من قصار المفصل، إلى إكمال الفاتحة ... ثم يدعو الشّيخ بعد ذلك ... وينصرون،

1- صار هذا النوع أواخر القرن 9هـ/ 15م يُسمى بالمغرب الأقصى وتحديدًا بفاس، "النُساك" وهم لا يتزوجون ولا يعملون ولا يمارسون أية مهنة، بل يعيشون من حلقات الرقص والشطح التي ينظمونها فيتلون الأذكار ويرتلون الأناشيد، ويتظاهرون بالوجد فيمزقون ثيابهم، ويتساقطون بشهوانية في تقبيل الشبان الحاضرين، وممارسة اللواط معهم، وهذا ما صار معروفا لدى الفاسيين "بمأدبة الناسك". انظر: الوزان، **وصف إفريقيا**، تر: مُحَّد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، لبنان، 1983م، 267/1، 270.

2- أبو الفضل شيخ الإسلام، ومفتي الأنام، وصل درجة الاجتهاد ولّي خطة القضاء بتلمسان، أخذ عن ابن حجر وأجازه، وأخذ عن ابن العباس والونشريسي والقلصادي، توفي بتلمسان سنة (854هـ/ 1450م). ابن مريم، **البستان**، ص 147-149.

3- يُعرف الغزالي المريد بأنّه هو الذي صح له الابتلاء ودخل في جملة المنقطعين إلى الله عزّ وجلّ بالاسم. انظر: **الإملاء**، ص 20. وعند الكاشاني هو من انقطع إلى الله تعالى عن نظر واستبصار، وتجرد عن إرادته، إذا علم أنّه ما يقع في الوجود إلاّ ما يريده الله تعالى لا يريده غيره، فيمحوا إرادته في إرادته فلا يريد إلاّ ما يريده الحق. انظر: **رشح الزلال**، ص 40.

4- السبحة: هي الهباء أي الظلمة التي خلق الله فيها الخلق ثم رش عليهم نوره فمن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأ ضلّ وغوى. انظر: الجرجاني، **التعريفات**، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1405هـ، 155/1. أيضًا: الكاشاني عبد الرزاق، **إصطلاحات الصوفية**، تح: عبد الخالق محمود، دار المعارف، ط2، القاهرة، مصر، 1404هـ/ 1984م، ص 115. وأيضًا: عبد المنعم الحنفي، **معجم المصطلحات الصوفية**، دار المسيرة، ط2، بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1987م، ص 128.

فهل رضي الله عنكم ما يفعلونه في هذا المكتوب طاعة يرتجى من الله ثوابها، أو معصية يتقي عقابها فيتوبون منها؟»[1].

يتبين لنا من خلال هذه النماذج من النوازل اختلاف اتجاهات التصوف بالمغرب الأوسط، وهو الاختلاف الذي فرض طبيعيا اختلاف مواقف الفقهاء من التصوف، فقد تبين لنا من خلال النازلة الأولى وجود **تيار أول** يُمكن اعتباره تصوفًا بدعيا، يمتاز أصحابه بإحداث بعض البدع في ممارستهم الصوفية مثل الرقص والغنا، وهي الأمور التي تصدى لمحاربتها الوغليسي.

أمّا **التيار الثاني،** فهو تيار التصوف السني الذي حرص أصحابه على التزام السّنّة في ممارستهم الصوفية، وهي التي لقيت ترحيبا من طرف الإمام أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني.

لا يخامرنا شك في أنّ النخبة العالمة بالمغرب الأوسط قد نجحت في إخضاع التصوف للرقابة الفقهية، واجتهدت في وضع قوانين عديدة تستطيع من خلالها أن تضبط الممارسات الصوفية، وتحارب بعض الانحرافات والبدع التي طرأت عليها.

ويأتي في صدارة هؤلاء العلماء العالم ابن مرزوق الحفيد[2] (ت842هـ/ 1439م)، والذي لقب بـ "حامل لواء السّنّة وداحض شُبه البدعة، سيف الله المسلول على أهل البدع والأهواء الذائعة"[3]، وقد وصفه تلميذه أبو الفرج بن أبي يحي الشريف التلمساني بأنه: "جامع بين الشريعة والحقيقة على أصح طريقة"[4]، وقد ألّف ابن مرزوق الحفيد كتاب "النصح الخالص في الرد على مُدّعي رتبة

1- الونشريسي، **المعيار المعرب،** 11/49–50.

2- مُحَمّد بن أحمد بن مُحَمّد بن مرزوق الحفيد، ولد بتلمسان سنة (766هـ/ 1364م) ونشأ بها، حفظ القرآن الكرين وتتلمذ على يد والده الشّيخ أحمد، وعلى ثلة من أخيار علماء تلمسان نذكر منهم: الشّيخ سعيد العقباني، وأبو إسحاق إبراهيم المصمودي، ثم رحل إلى تونس والتحق بمجلس مُحَمّد بن عرفة، وأبي العباس القصار التونسي، ثم انتقل إلى فاس وجالس علمائها منهم: أبي زيد عبد الرحمن الماكودي، وأبي عبد الله مُحَمّد بن حياتي، ثم رحل إلى المشرق، وعاد إلى تلمسان ولازم مهنة التدريس مدة خمسين عامًا حتى وافته المنية بها عام (842هـ/ 1439م). انظر: التنبكتي، **نيل الابتهاج،** ص 499–509. أيضًا: ابن مريم، **البستان،** ص 331–345. وأيضًا: المقرّي، **نفح الطيب،** 5/420–433.

3- التنبكتي، **نيل الابتهاج،** ص 500. أيضًا: إلهام قاتل، **النخبة العالمة في المغرب الأوسط (ق 7–9هـ/13– 15م) منطلقات الفكر وأنماط السلوك،** أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في التاريخ، إشراف: الطاهر بونابي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة مُحَمّد بوضياف، المسيلة، الجزائر، (2017–2018م)، غ. منشورة، ص 133.

4- التنبكتي، **نفسه،** ص 502.

الكامل للناقص"[1] في الرد على عصريّه وبلديّه قاسم العقباني (ت854هـ/ 1450م) في فتواه في مسألة الفقراء الصوفية في أشياء صَوّبَ العقباني صنيعهم فيها فخالفه ابن مرزوق الحفيد[2].

كما حارب ابن مرزوق الحفيد الصوفية القائلين بالوحدة والحلول، وكذلك القائلين بالفلسفة والسالكين لمنحى الحلول والاتحاد وأسرار الحروف، فقد اعتبر أنّ من عصى الله بالزنا وشرب الخمر أيسر ممّن اتبع طريق الفقهاء والصوفية المبتدعين[3].

ومن المواقف المعارضة لبعض انحرافات الصوفية، موقف القاضي أبو قاسم القسنطيني الرافض لممارسات الصوفي ابن عروس وانحرافاته، كمّا كان يقوم به من صياح ونواح والأكل في رمضان والتعرض للنساء، وانتهاك حرمتهن، وهو ما جعل أبو قاسم القسنطيني يعزم على اعتقاله بالرغم من ما كان يتمتع به ابن عروس من تقديس واعتقاد من قبل الحكام[4].

وفي ذات السياق أنكر عبد الرحمن الوغليسي (ت786هـ/ 1384م) ما كان يقوم به بعض الصوفية من سماع ورقص وغناء وتصفيق بالزوايا والرُبط، واعتبر هذه الممارسات من قبيل البدعة والضلالة، غير أنّ الوغليسي هنا يُميز بين الصوفية الحقيقيين المتشبثين بنهج الشريعة، والذين كانوا لا يملكون أنفسهم في حالة تواجدهم وغيبتهم عند السماع، وبين هؤلاء أدعياء التصوف[5].

يُجيب الإمام الوغليسي عن النازلة المعروضة عليه بالحكم على أصحاب تلك العوائد بالبدعة والضلال، حيث يقول: «فقد نص أهل العلم فيما ذكرت من أحوال بعض الناس من الرقص والتصفيق، على أنّ ذلك بدعة وضلال»[6]، وقد استند في تعليل حكمه مباشرة إلى موقف

1- التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 507.

2- إلهام قاتل، **المرجع السابق**، ص 133.

3- عبد الكريم الفوكون (ت1073هـ)، **منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية**، تح: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1987م، ص 144. الطاهر بونابي، **الحركة الصوفية في المغرب الأوسط**، ص 483.

4- روبير برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى القرن 15م**، تر: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1988م، 2/361-362.

5- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 34/11.

6- الوشريسي، **نفسه**، 34/11.

الإمام مالك الذي أنكر ذلك، وتعجب ممن يفعل ذلك لما ذكر له أنّ أقواما يفعلون ذلك فقال: «أصبيان هم أم مجانين؟»[1].

ثم استعان بموقف الإمام القرطبي الذي قال فيه: «إنّ ذلك ممّا لا يختلف في تحريمة»[2]، ويتأسف الإمام الوغليسي عن شيوع هذه البدع في زمانه فيرد بقوة على من يحاول تبرير ذلك باعتباره من باب الطاعات، حيث يقول: «وقد انتهى التواقح بأقوام إلى أن يقولوا: إنّ تلك الأمور من أبواب القرب وصالح الأعمال، وإن بذلك يتم صفاء الأوقات وسنيات الأحوال، فنعوذ بالله من البدع والضلال، وهذا الذي يقولون هو الذي يعتقده أهل زماننا في غالب ظني»[3].

ولعل الإمام الوغليسي لم يكتف فقط بالتنديد بهذه البدع التي انتشرت في أوساط المجتمع من خلال الفتوى، بل سعى إلى إصلاح الوضع، وإذا كنت فتاويه رسالة واضحة للدعوة إلى التزام السّنّة ومحاربة البدعة، فإنّه زاد على ذلك بتبنيه لمشروع إصلاح فكري شامل من خلال اجتهاده في الجمع بين الفقه والتصوف في إطار الالتزام بالمنهج السني، وهو المقصد الأسمى الذي توخاه من خلال تأليف مقدمته الفقهية التي عُرفت بـــ "الوغليسية"[4].

أمّا الجواب الذي تفضل به الشّيخ الفاضل أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني عن النازلة التي عرضت عليه، فقد اختلف عن جواب الإمام الوغليسي طبعًا لاختلاف النازلتين، فقد رحّب الإمام أبو الفضل العقباني بالعوائد والممارسات الصوفية التي تضمنها سؤال النازلة.

حيث يقول: «الحمد لله ما ذكرت أعلاه (في السؤال المعروض) من قول أو فعل مُثني عليه شرعًا، وليس فيه إن شاء الله موضع للنهي، بل هو دائر بين المرغب فيه والمندوب إليه»[5]، ويعترف الإمام أبو الفضل العقباني بمجالسته لأصحاب هذه الطريقة، ويشهد لهم بسلامة المنهج الصوفي

1- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 34/11.

2- الونشريسي، **نفسه**، 34/11.

3- الونشريسي، **نفسه**، 34/11.

4- الطاهر بونابي، **أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي الفقيه الصوفي**، **مجلة حوليات التراث**، جامعة ابن باديس، ع07، مستغانم- الجزائر، 2007م، ص 69-82.

5- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 50/11.

حيث يقول: «ولقد حضرت مجتمعه مرتين، فما رأيت إلاّ تعاونا على البر والتقوى، وبعدًا من الإثم والطغوى»[1].

ولعله في ذلك متأثر بموقف والده الذي كان يعتبر ذلك من السداد والصواب، والطُوع للسنة والكتاب، ولم يكتف بذلك بل راح يؤصل لكل تلكم الممارسات من خلال السّنّة النّبويّة، ومن ذلك تأصيله للتيامن، حيث يقول في معرض ذلك: «ذكرت جلوس الشّيخ عن يمين الداخل وذلك من حسن فعله، وللشيخ ابن رشد الحفيد: كان رسول الله ﷺ يحب التيامن في كل شيء، ومن ثم كانت الميامن مرغبًا فيها شرعًا»[2].

ثم زاد في تعميق التأصيل لهذه العادة من خلال الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النّبويّة الشريفة، ثم انتق إلى الحديث عن المصافحة وتبيان الوقف الشرعي منها، حيث يقول: «وذكرت أنّ الداخلين يصافحون الشّيخ، وقد حكى الشّيخ أبو مُحَّد أنّ المصافحة حسنة»[3]، وعلى المنهج التأصيلي يستند لموقف ابن رشد الحفيد الذي يعتبر بأنّ المصافحة جائزة، بل هي مستحبة.

ثم ينتق إلى الاستدلال بالنصوص النّبويّة المُؤكدة لهذا المعنى، بل إنّه استعان بالمذهب الشافعي للتأكيد على سُنية هذه الممارسة حيث يقول: «وقد نقل بعض الشافعية أنّها (المصافحة) سنة مجمع عليها عند التلاقي، وقال تُستحب مع المصافحة البشاشة بالوجه، والدعاء بالمغفرة وغيرها»[4].

لعل ما يشُد الانتباه لدى استعراض وتيرة اهتمام نخبة المغرب الأوسط بمسألة إصلاح المنظومة الصوفية، أنّها كانت في القرن (8هـ/ 14م) في شكل أفكار طُرحت في سياق الإجابة على النوازل الحاملة لقضايا البدعة الصوفية، فكان ذلك بمثابة أول تجربة في التعاطي مع هذا النوع من الإصلاح.

وذلك لا يعني أنّ ساحة التصوف كانت خالية من المؤلفات الناقدة للبدع، فقد دلنا ابن مرزوق الخطيب الجدّ (ت781هـ/ 1379م) على كتاب "الحوادث والبدع" للعبدري أبو عبد الله مُحَّد

1– الونشريسي، **المعيار المعرب**، 50/11.

2– الونشريسي، **نفسه**، 52/11.

3– الونشريسي، **نفسه**، 52/11.

4– الونشريسي، **نفسه**، 52/11.

بن الحاج (ت737هـ/ 1336م)، كان متداولًا بتلمسان وهو في مجلدات، ومن أعظم الكتب المُصنفة في هذا النوع على حد تعبيره[1].

غير أنّها صارت في القرن (9هـ/ 15م) تحمل سمة النقد والزجر المُوجه للفئات الاجتماعية التي تُمثل مصدر البدعة، وتستهدف إصلاح الجانب النظري وتبسيطه، وتفعيل الجانب العملي وتسنينه وضبط واجبات العناصر المشكلة لهيكل تنظيمها وطرقها الصوفية، فضلًا على التفصيل في تنظيم طقوسها وهذا يعني أنّ وتيرة الإصلاح تصاعدت وفقًا لتنامي البدعة الصوفية، وتنوعها واتساع نطاقها الاجتماعي والجغرافي.

ويبدو أنّ لذلك صلة مباشرة ووطيدة بضعف السلطة[2]، حيث لم نعثر على نصوص تُفيد قيام السلطة بمحض إرادتها في القرنين (8 و9هـ/ 14 و15م) بإصلاح المنظومة الصوفية أو محاربة البدع المستفحلة فيها، وهذا يعني أنّ منطق الترابط بين الحكم والإصلاح كان غائبا على عكس ما كان سائدًا في عهد الدولة الموحدية، التي انطلقت من موقع إزالة المنكرات وفق "مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[3].

خلاصة الفصل:

من خلال انتقاءنا لنماذج من أعلام الفكر الفقهي التي حاولنا أنّ نبين مدى سعة فترتي الموحدين والزيانيين بنخبةٍ أبدعت إبداعاً لافتاً، وبتراجمنا لهذه النخبة من العلماء الفقهاء نعطي تصوراً مقبولاً للحركة الفكرية والفقهية في القرنين (6 و7هـ/12 و13م)، في تتويج هذين الفترتين بإبداعهم وبتميزهم، ومن خلال إنتاجهم التأليفي في هذا المجال.

1– الطاهر بونابي، **الحركة الصوفية**، ص 16.

2– من الملاحظ أنّ ضعف السّلطة السياسية بمنطقة المغرب كان لها الدّور الذي لا يُستهان به في ظهور وانتشار الطرق الصوفية، من هنا جاءت هذه لتملأ الفراغ والغياب السياسي الذي تركته السّلطة، فلا عجب أن نجدها يومئذ تمثل دورًا سياسيًا بارزًا من الدرجة الأولى كما قال الباحث عبد الحميد حاجيات. انظر:

- Abdelhamid Hadjiat, **Role du Sufisme dans L'évolution du peuple du Maghreb**, Actes du 2éme congre international d'études des cultures de méditerranée occidentale, 2/442 .

3– بونابي، **الحركة الصوفية**، ص 17.

الفَصَلُ الثَالِثُ

الإنتاج الفقهي المغربي بين التنوع والتكامل

- **المبحث الأول:** التأليف في الحديث
- **المبحث الثاني:** التأليف في النوازل الفقهية
- **المبحث الثالث:** التأليف في الحِجاج والمجادلة والمناظرات الفقهية

الفصل الثالث: الإنتاج الفقهي المغربي بين التنوع والتكامل

تمهيد:

قسم علماء المسلمين في العصر الوسيط، العلوم النقلية إلى علوم الدين، وعلوم اللغة العربية وعلوم عقلية، أمّا ابن حزم (ت456هـ/ 1063م) من خلال رسائله في مراتب العلوم، قسمها إلى علوم الشريعة، وعلم الأخبار (التاريخ)، علم اللغة، علم النجوم، علم العدد، علم الطب. أمّا الغبريني فقد قسمها في برنامجه الذي ختم به كتابه "عنوان الدراية" إلى صنفين: أحدهما علم "الدراية"، والآخر علم "الرواية"، لكنه في برنامجه نجده يُخلط بينهما، أمّا ابن خلدون فيقسم العلوم إلى: عقلية "حكمية"، ونقلية، مع إقصائه علم التاريخ.

الموحدين اهتموا في مجال العلوم الدينية "النقلية"، بالفقه وبعلمي القراءات والتفسير، فازدهرا وذلك بسبب دعوتهم للرجوع إلى الكتاب والسّنّة، والأخذ بظاهرهما، وانعكس ذلك على علم الحديث وعلم الكلام، وبذلك شهد العهد الموحدي ازدهارا للعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه، والتوسع في دراستها إلى مدى بعيد.

لقد أردنا أنّ نُعرّج على طبيعة التأليف من خلال دولة الموحدين ودولة الزيانيين، فدولة الموحدين والتي قامت على أسس الإصلاح الديني، وإعادة صياغة النبوغ المغربي بفضائه الواسع الممتد من برقة إلى غاية المحيط، تحت كنفها وعناية خلفائها الذين عملوا جاهدين على الدفع بالجانب العلمي إلى أقصى مداه، فتنوعت المؤلفات وكثرت المصنفات وتشبعت فنون المعرفة، وكثُر العلماء في كل فن[1]، وازدهرت المعارف وتنوعت، وكان ذلك الرُقي الحضاري السمة المتميزة من سمات عصرهم أدت في نهاية المطاف إلى "استواء الشخصية العلمية للغرب الإسلامي في صورته التامة"[2].

إلاّ أنّ كثرة روافد النشاط الثقافي، وحيوية المجال الفكري وما حصل فيها من ضروب الإبداع والابتكار، وضخامة ما خلفوه من معارف ومؤلفات وآثار جعلنا نقف عند هذه المؤلفات جملة

1- عز الدين عمر موسى، **الموحدون في الغرب الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 54.

2- عز الدين عمر موسى، **نفسه**، ص 53.

وتفصيلا، وهذا أهم ما يُمكن أنّ ندرسه في موضوع رسالتنا وهو ما أُنتج في فترة الموحدين وفترة الزيانيين إبداعا وليس معتادًا؟

إذ تعتبر حركة التأليف في مجتمع ما، تعبيرًا عن ثقافة المجتمع، ورصدا حقيقيا لعلوم العصر بكل ما تحتويه من كثرة وقلة، أو ضعف وقوة، أو تقليدا واجتهادا، وإذا كانت التصانيف الإبداعية تُعبر عن مستوى القوى الذي تشهده الساحة الثقافية، التي ساهمت في تكوين المؤلفين، فإنّ المؤلفات الضعيفة تعكس هي الأخرى انحطاط المستوى العلمي والثقافي الذي نشأ فيه، وسنحاول من خلال التالي ذكر ثلاث أنواع من التآليف والتي اعتبرنا أنها تتميز بالإبداع والاجتهاد، إمّا في عصر الموحدين أو في عصر الزيانيين، وطرحنا هذا يعتبر مفصلًا للمصنفات وللنخبة العالمة في فترتي الدراسة (وضعنا كل ما فيه ابداع وتجديد).

من الطبيعي أن يكثر التأليف في دولة بلغ فيها النشاط الثقافي والفكري مدى بعيدا، لذلك فقد كثرت في دولة الموحدين المصنفات التي تبحث في مختلف العلوم والفنون، ونبغ فيها عدد كبير من العلماء حيث يقول ابن مريم: «اعلم أنّ معرفة الكتب وأسماء المؤلفين من الكمال، ومعرفة طبقات الفقهاء من مهمات الطالب ... »، وكل ذلك شجع على البحث والتفقه.

المبحث الأول: التأليف في الحديث

السّنّة هو كل ما أُثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، فالحديث يُشير إلى القول، والسّنّة إلى العمل أو السكوت عن العمل، وهو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي بعد القرآن الكريم[1].

ولعلم الحديث أهمية كبيرة في الدين الإسلامي، وقد قيل: "إنّ معرفة الحديث وكتبه من مهمات أهل الفضل وحفظ السنن الواردة في المعتقدات والأقوال والأفعال عظيم الدرجة عند الله سبحانه وتعالى في العقبى والمآل[2]، وفي كتابته فضل عظيم أيضًا كقراءته، وذلك لما يجري في ذكر الحديث من الصلاة والسلام على النبي ﷺ"[3].

أولا: مصنفات الحديث خلال العهد الموحدي:

وعلى الرغم من اهتمام المرابطين بعلم الحديث؛ إلاّ أنّ العصر الموحدي شهد ازدهارا كبيرا لعلم الحديث لم يكن له من قبل[4]، باعتباره المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وقد استمد نهضته من اهتمام الموحدين به اهتماما كبيرا ظهر في داعيتهم الأول ابن تومرت[5].

وقد أمر عبد المؤمن سنة (555هـ/ 1160م)، وخلفه يعقوب بتحريق كتب الفروع، ورد الناس إلى قراءة الحديث[6]، وكتب بذلك إلى طلبة المغرب والأندلس، لكن المغاربة عادوا إلى إتباع مذهب

1- أبو الحسن مُحَمَّد بن يوسف العامري، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تح: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1408هـ/1988م)، ص 35. وعلم الحديث هو معرفة العالي والنازل، والمتواتر والآحاد والصحيح والشاذ من الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ. مساعد الطيار، **علوم القرآن، تاريخه وتصنيف أنواعه، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية**، الجمعية الخيرية لتحفيظ الثرآن الكريم، ع12، محافظة جدة، منطقة مكة المكرمة، 1427هـ، ص 79.

2- ابن قنفذ، **الوفيات**، جمع وتعليق: هنري بيرس، المطبعة الثعالبية، الجزائر، (د.ت)، ص 06.

3- ابن قنفذ، **نفسه**، ص 64.

4- صفية ديب، **التربية والتعليم في المغرب والأندلس في عصر الموحدين بين القرنين (6-7هـ/ 12-13م)**، نشر مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار، الجزائر، 2011م، ص 108.

5- ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص 173، 181.

6- ابن أبي زرع، **نفسه**، ص 189.

الإمام مالك صاحب "الموطأ"، وكان عبد المؤمن بن علي من المتبحرين في الحديث والقراءات[1]، حيث قام على جمع آثار المهدوية أو الفقه ليكون في كتاب واحد سماه "أعزّ ما يطلب"[2].

وظهر أيضا ذلك الاهتمام في المكانة الكبرى التي كانت لطلاب الحديث في دولتهم وبخاصة في أيام يعقوب الذي كان يحفظ متون الأحاديث ويتقنها[3]، كما اهتم بنفسه بطلبة الحديث أعظم عناية، حتى نالوا على يده من الرعاية والنفوذ، ما لم ينالوه أيام أبيه وجده، فأجرى عليهم المرتبات على قدر مراتبهم وطبقاتهم[4]، وحتى يوسف كان يحفظ أحد الصحيحين[5]، والمأمون كان معدودا من حفاظ الحديث لم يزل أيام خلافته يسرد كتب الأحاديث مثل: صحيح البخاري و"الموطأ" و"سنن أبي داود"[6]، وكذلك الأمير إبراهيم بن يوسف بن عبد المؤمن، قال عنه المراكشي: «لم أر في العلماء بعلم الأثر المتفرغين لذلك أنقل منه للأثر»[7]، وهم من أبناء المغرب الأوسط وقادة الدولة الموحدية[8].

لجأ ابن تومرت إلى اعتماد أسلوب ذكي في إيراد الأحاديث النّبويّة والاستدلال بها، إذ كان يسوقها في أنساق مدروسة، تفضي فيها المقدمات المنتقاة إلى النتائج المبتغاة؛ فهو يسوق أحاديث الفتن، بما يُعرب عن فساد الزمان واختلال الأمر، حتى إذا استقر في أذهان الناس أنّ ما نبأت به النصوص مطابق لما يعيشونه في الواقع، لوّح لهم بالمخرج من الأوضاع المتردية التي آل إليها الحال،

1- مصطفى الصمدي، **مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى نهاية القرن (7هـ/ 14م) (جذورها، آثارها، مناهجها)**، دار أبي الرقراق للطباعة والنشر، ط1، الرباط، المغرب، 2006م، 84/1.

2- ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص 09.

3- المقرّي، **نفح الطيب**، 102/3.

4- المراكشي، **المعجب**، ص 199. أيضا: عبد الهادي حسيسن، **موقف يعقوب المنصور من الظاهرية**، **مجلة دار الحديث الحسنية**، ع2، الرباط، المغرب، (1401هـ/ 1981م)، ص 315.

5- المراكشي، **المعجب**، ص 167.

6- ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص 249.

7- المراكشي، **المعجب**، ص 220-221.

8- علي عشي، **دور علماء المغرب الأوسط في مجال العلوم الدينية "علوم القرآن والحديث" خلال العهد الموحدي (534هـ/ 1139م-633هـ/ 1235م)**، **مجلة الدراسات الإسلامية**، جامعة عمار ثليجي، مج2، ع2، الأغواط- الجزائر، جوان 2013م، ص 490.

ولا يتأتّى ذلك إلّا بالمهدي الذي "سيملأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملئت ظلما وجورا"[1]. ويسوق أحاديثا عن "المهدي المنتظر"[2] بما لا يدع مجالا للشك في أنها تنطبق على شخصه[3].

ثم ينتقل إلى خطوة ثالثة؛ فيسوق أحاديث مناقب أهل المغرب، تأييدا لما ألقاه في روع أتباعه من أنّهم على الحق الذي ليس عليه غيرهم من أهل الأرض[4]، حتى إذا نجح في هذه، راح يعرّض بظلم الأئمة، ويندد بانحراف الأمراء[5]، تحضيرا للقيام عليهم، وإعلان الجهاد ضدهم[6].

بذلك انتشرت في عهد الموحدين بخزائن الكتب، كتب الحديث الخمسة وهي: "صحيح مسلم" المسمى "المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ" (ت261هـ/ 874م)، و"سنن أبي داود" (ت275هـ/ 888م)[7]، و"سنن الترمذي" (ت279هـ/ 892م)، وعنوانه "الجامع المختصر"، و"سنن النسائي" (ت303هـ/ 915م)[8]، و"مسند البزّار"[9] إضافة إلى "صحيح البخاري" (ت256هـ/ 869م)[10]، و"موطأ ابن تومرت"[11] وأحاديث الجهاد

1- ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص 293، 294.

2- ابن تومرت، **نفسه**، ص 238، 254.

3- لخضر بولطيف، **دور الفقهاء في تأمين الغطاء السياسي للسلطة المرابطية في مواجهة خصومها**، **المجلة التاريخية الجزائرية**، جامعة محمد بوضياف، ع03، المسيلة- الجزائر، جوان 2017م، ص 67.

4- المراكشي، **المعجب**، ص 162.

5- ابن تومرت، **أعزّ ما يطلب**، ص 296-298.

6- ابن تومرت، **نفسه**، ص 249.

7- حاجي خليفة، **كشف الظنون**، 559/1، 1007/2.

8- ابن غازي، **الفهرس**، تح: محمد الزاهي، دار بوسلامة للطبع والنشر، ط1، تونس، 1984م، ص 182.

9- البزّار (ت292هـ)، **البحر الزخار** المعروف بمسند البزّار، تح: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكمة، ط1، المدينة المنورة، 1988م.

10- أول شرح مغربي للجامع الصحيح، هو لأبي جعفر نب نصر سعيد الداودي الأسدي المتوفي بتلمسان سنة (ت402هـ/ 1011م)، كما يعتبر ثاني شروح البخاري على الإطلاق بعد "إعلام السنن للخطابي" أصله من المسيلة وقيل من بسكرة. انظر: القاضي عياض، **ترتيب المدارك**، 102/7-103.

11- موطأ الإمام المهدي، ويُسمى في الأصل "محاذي الموطأ"، وهو في الحقيقة موطأ مالك برواية يحيى بن بكير، تم اختصار السند فيه. انظر: ابن القطان، **نظم الجمان**، ص 173.

التي أمر المنصور بجمعها سنة (585هـ/ 1189م)[1]، و"الشهاب للقضاعي" المسمى بـ "شهاب الأخبار في الحكم والأمثال والآداب من الأحاديث النّبويّة "[2].

فبرز العديد من المحدثين أولهم الأشيري عبد الله بن مُحَّد الصنهاجي (ت561هـ/ 1165م)[3]، قال عنه ابن الحصري: «كان إماما في الحديث، ذا معرفة بفقهه ورجاله، وله يد باسطة في النحو واللغة»[4].

ولعل من أكبر المحدثين والمسندين ابن قُرقُول أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن إبراهيم المري الفاسي الوهراني (ت569هـ/ 1173م)[5] من قرية حمزة من عمل بجاية[6]، كان من أوعية العلم، وكان رحالا في العلم نقالا فقيها، نظارا أديبا نحويا، عارفا بصيرا بالحديث ورجاله[7]، حدّث وأخذ عنه الناس[8]، له كتاب "المطالع على الصحيح أو مطالع الأنوار على صحيح الآثار" غزير الفوائد وضعه مثالا لكتاب "مشارق الأنوار" للقاضي عياض[9]، وقد شرح فيه "غريب البخاري ومسلم والموطأ"[10]، لهذا هناك من يسميه "فتح ما استغلق من كتاب الموطأ ومسلم والبخاري"[11].

1- إبراهيم حركات، **مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن (9/15م)**، دار الرشاد الحديثة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، 71/1.

2- حسن السايح، **الإمام البخاري في المغرب، مجلة دعوة الحق**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ع09، السنة 16، المغرب، يناير 1975م، ص 100.

3- ابن الأبّار، **التّكملة**، 568/2.

4- ابن شاكر (ت764هـ)، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، (د.ت)، 257/2.

5- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 521/20. ابن مخلوف، **شجرة النور الزكية**، 146/1.

6- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 520/20.

7- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 62/1.

8- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، 109/6. أيضا: الصمدي، **المرجع السابق**، 203/1.

9- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 62/1. أيضا: الصمدي، **المرجع السابق**، 203/1.

10- مُحَّد بن زين العابدين بن رستم، **المساهمات المغاربية والأندلسية في شرح الصحيحين**، ضمن أعمال الملتقى المغاربي الأول "الإسهامات المغاربية في البناء المعرفي الإسلامي"، دار قانة للنشر، باتنة، الجزائر، 21-22 نوفمبر 2011م، 106/1.

11- الصمدي، **المرجع السابق**، 69/1.

ويوجد كتاب "ترتيب مسند الربيع بن حبيب في الحديث النبوي"[1]: لمؤلفه الورجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراتي (ت570هـ/ 1174م)، كما كان الأشيري الحسن بن عبد الله التلمساني (ت بعد 569هـ/ 1174م) فقيها بارعا[2]، وكان من أهل العلم بالقراءات والغريب، وله مجموع في غريب "الموطأ"[3]، ومن حفاظ الحديث، ومقدميه في المغرب الأوسط خلال الفترة الموحدية.

ومنهم أيضا المحدث جابر بن أحمد بن إبراهيم القرشي الحسني (كان حيا سنة 578هـ/ 1182م)، من أهل تلمسان، قال عنه ابن الأبّار نقلا عن التجيبي: «وكان صاحب أدب ولغة، محبا للحديث وتحصيله، وكانت له إجازات من مشايخ من أهل الحديث وعناية بفنه وطرقه، توفي بتلمسان»[4].

وكتاب "الأحكام الكبرى في الحديث" وأورد فيها الأحاديث بأسانيدها واختصرها في "الأحكام الوسطى في الحديث" بحذف المسانيد، و"الأحكام الصغرى في الحديث" وهي اختصار الوسطى[5]، وهذه الكتب مجموعة في أحاديث الأحكام للفقيه عبد الحق الإشبيلي البجائي (ت581هـ/ 1185م)[6]، كان من بين الذين كانوا مقصدا للرحلة في رواية الحديث لاتساع مشيخته وعلو أسانيده، الذي قصد بجاية هاربا أثناء الفتنة الواقعة بإشبيلية، عند انقراض دولة المرابطين بها، ونزلها ناشرا كتبه وخطبه في "الجامع الأعظم"[7]، كان فقيها مالكيا[8]، حافظا عالما بالحديث، وعلله عارفا بالرجال[9].

1- بحاز إبراهيم، **صور من الإباضية**، ص 153.

2- البيذق، **أخبار المهدي**، ص 85.

3- ابن الأبّار، **التكملة**، 07/2.

4- ابن الأبّار، **نفسه**، 07/2.

5- الكتاني (ت1345هـ)، **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السّنّة المشرفة**، كتب مقدماتها ووضع فهارسها: محمّد المنتصر، دار البشائر الإسلامية، ط5، بيروت، لبنان، 1993م، ص 178-180.

6- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 466/20-467.

7- المراكشي، **المعجب**، ص 193. أيضا: ابن مخلوف، **شجرة النور الزكية**، 155/1.

8- التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 279.

9- ابن فرحون، **الديباج**، ص 277.

وله كتاب في علم التذكير[1]، وكتاب "الجمع بين الصحيحين"، وكتاب "الجمع بين الكتب الستة"[2]، وكتاب "المعتل من الحديث"[3]، وكتاب كبير في أحكام الحديث هو "أضعاف الأحكام الكبرى"، لكن اضمحل أمره بعد كمال تأليفه لكبره[4]، وكتاب "المرشد"، يتضمن حديث مسلم كله وما زاد البخاري عليه، وكتاب "الجامع الكبير في الحديث"، وكتاب "تلقين الوليد الصغير في الحديث" وهو سفر صغير، وكتاب مختصر بعنوان: "كفاية الكفاية في علم الرواية"[5]، وتعليق مفيد على "المُدوّنة"[6].

وشارح كتاب "الأحكام الصغرى في الحديث" لعبد الحق الإشبيلي[7] عثمان بن صاحب الصلاة (ت582هـ/ 1186م)، الذي كان من أهل الدين والعلم والرياسة على أهل بلده، وقد تولى خطة القضاء بتلمسان[8]، توفي ببجاية.

وكتاب "آفاق الشموس وإعلاق النفوس"[9] في الأقضية النّبويّة، ومختصر "إشراق الشموس" وكتاب "حسن المرتفق في بيان ما عليه المتفق فيما بعد الفجر وقبل الشفق"[10]، كما أنّ له تآليف في أحكام النبي ﷺ كما اعتنى بالحديث الفقيه أحمد بن عبد الصمد الخزرجي القرطبي الفاسي (ت582هـ/ 1186م) نزيل بجاية، حيث ذكره ابن الأبّار وعبد الملك المراكشي باهتمامه واعتنائه بالحديث وحفظه[11].

1- الغبريني، **عنوان الدراية**، ص 73.

2- ابن مخلوف، **شجرة النور الزكية**، 156/1.

3- ابن الأبّار، **التكملة**، 648/2. أيضا: الصمدي، **المرجع السابق**، 207/1.

4- الغبريني، **عنوان الدراية**، ص 74.

5- ابن فرحون، **الديباج**، ص 277-278.

6- مُحَمَّد حجي وآخرون، **تراث الأندلس**، تكشيف وتقديم: مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1993م، 23/2.

7- يحي بن خلدون، **بغية الرواد**، 116/1.

8- ابن خلدون، **نفسه**، 171/1.

9- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، 240/1. أيضا: التنبكتي، **كفاية المحتاج**، 72/1.

10- ابن الأبّار، **التكملة**، 105/1.

11- علي عشي، **المرجع السابق**، ص 18.

وشيخ المريدين وإمام المتعبدين حافظ الحديث، أبو مدين شعيب بن الحسين (ت594ه/ 1197م)[1] الذي كان يحفظ الحديث[2]، خصوصا "جامع الترمذي"، وكان يقوم عليه، ورواه عن شيوخه عن أبي ذر ﷺ، كما قرأ الحديث على شيخه سيدي عبد القادر الكيلاني في الحرم الشريف، فكان أبو مدين يفتخر بصحبته، ويعدّه أفضل مشايخه الأكابر[3].

منهم أيضا العالم الكبير العارف بالأحكام[4] الهمذاني مُحَمَّد بن عبد الله بن مروان الوهراني (ت601ه/ 1204-1205م) الذي عُين قاضي الجماعة بمراكش عاصمة الموحدين سنة (584ه/ 1188م)، كما تولى بعد ذلك قضاء إشبيلية حتى سنة (592ه/ 1195م)[5].

ونذكر كذلك كتاب "ترتيب في صحيح حديث رسول الله رواية الربيع بن حبيب"[6]، كتابا مهما جدا في الحديث لمرتبه الورجلاني أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم السدراتي (ت570ه/ 1174م) والفقيه الدباغ عبد العزيز بن يوسف بن إبراهيم اللخمي (ت602ه/ 1205م) من أهل مرسية، سكن فاس ثم تلمسان حيث استوطنها وأقرأ بها إلى أن توفي، وهو من أئمة المحدثين وحفاظهم المتقدمين في الضبط والإتقان[7].

وكتاب "الأربعون حديثا في المواعظ"، وكتاب "الأربعون في الفقر وفضله"، و"ثلاثة في الحب في الله"[8]: منهم أيضا "الرواية الواسعة"، لمحدث تلمسان التجيبي أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الرحمن (ت610ه/ 1214م)[9]، فكان ثقة فاضلا راوية جليلا، روى عنه أبو العباس بن الغرفي، وحدّث عـنـه أبو عبد الله الأزدي عـــن أبي الحسن الغافقي وأبو عبد الله بن جعفر وأبو جعفر بن فرتون،

1- ابن قنفذ، **أنس الفقير**، ص 11-20.

2- ابن صعد، **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، تح: مُحَمَّد أحمد الديباجي، دار صادر، ط1، بيروت، لبنان، 2011م، ص 381، 389.

3- المقرّي، **نفح الطيب**، 7/137-138.

4- ابن الأبّار، **التكملة**، 2/374.

5- مُحَمَّد الطمار، **الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983م، ص 168.

6- علي عشي، **المرجع السابق**، ص 19.

7- ابن أبي زرع، **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية**، دار المنصور للطباعة، الرباط، المغرب، 1972م، ص 14.

8- ابن القاضي، **جذوة الاقتباس**، ص 276.

9- الصفدي، **الوافي بالوفيات**، 3/193-194.

وذكره هذا الأخير في كتابه الذيل[1].

ولا ننسى المساهمة الأندلسية من الفقيه البلنسي مولدًا التلمساني إفادةً، الشبّاري أبو الحسن علي بن موسى بن مُحَّد بن شلوط (ت610هـ/ 1213م)[2]، سكن تلمسان مدة وأخذ عنه هنالك، وتحول بعدها إلى بلده أين روى عنه أبو عبد الله بن الأبّار بعض صحيح البخاري، وكان محدثا عدلا[3]. أمّا أبو عبد الله الفازازي اليجعشني التلمساني (ت621هـ/ 1224م)[4]، أخذ العلم بقرطبة وسكن مراكش وهو أخو أبي زيد الفازازي وكبيره، وروى عن أبيه وأبي عبد الله التجيبي وكان حافظا للحديث، حذق البخاري أو معظمه[5].

والأكثر شهرة اليفرني مُحَّد بن عبد الحق التلمساني (ت625هـ/ 1227-1228م) كان حافظا مثقفا، محققا، مشاركا في الفقه والحديث، عارفا بروايته، وله تآليف كثيرة أشهرها: "المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار" في عشرين سفرا، وثلاثة آلاف ورقة[6]، كما له أيضا: "غريب الموطأ وإعرابه" وهو سفر واحد سماه، لأنّه اقتضبه من الكتاب الكبير - "كتاب المختار" -[7] وكتاب "نظم العقود ورقم الحلل والبرود"[8]، إضافة إلى كتاب "غريب الشهاب" وهو جزء، و"إكمال اللآلي على الأمالي" وهو سفران، وكتاب "مختار المختار" جعله مختصرًا لكتاب البخاري في سفر كبير، وكتاب "النبذة المسعدة واللمحة المصعدة في الاعتبار" وهو جزء[9]، كما أنّ له كتبا أخرى في الحديث مثل:

1- ابن القاضي، **جذوة الاقتباس**، ص 276.

2- ابن الأبّار، **التكملة**، 676/2-677.

3- عبد القادر بوباية، **إسهام العلماء الأندلسيين في الحركة العلمية بتلمسان خلال القرن (7هـ/ 13م)**، **مجلة عصور الجديدة**، جامعة أحمد بن بلة، ع2، وهران- الجزائر، 2011م، ص 165.

4- ابن الأبّار، **التكملة**، 751/2.

5- المراكشي، **المعجب**، ص 223.

6- الذهبي، **طبقات القراء**، تح: أحمد خان، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1997م، ص 963. أيضا: الزركلي، **الأعلام**، 186/6.

7- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، ص 319.

8- الحفناوي، **تعريف الخلف**، 395/2-396.

9- ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، ص 319.

"إرشاد المسترشد وبغية المريد المستبصر المجتهد"، وكتاب "الأجوبة المحررة في المسائل المغيرة"[1]. ومن قوله في عد أحاديث البخاري:

جميع أحاديث الصحيح الذي روى ❁ البخـاري خمسـة وسـبعون للعـد

وسـبعة آلاف تُضـاف ومـا مضـى ❁ إلى مـائتين عـد ذاك أولـوا الجـد[2].

إضافة إلى مُحَمَّد بن إسماعيل المتيجي (ت625هـ/ 1227م)[3] الذي كان عارفا بالحديث ورجاله، مشارك في بعض العلوم، من أهل متيجة، قال عنه ابن الأبّار: «كان مليح الخط والضبط، مشاركا في علم الحديث والرجال»[4].

كما ألّف مُحَمَّد بن علي بن حماد الصنهاجي القلعي (ت628هـ/ 1230م) كتابه المسمى "الإعلام بفوائد الأحكام" عن كتاب الأحكام لعبد الحق الإشبيلي، و"شرح الأربعين حديثا"، وبذلك كان مؤرخا وشاعرا وأديبا وفقيها متمكنا[5].

وكتاب "أنوار المشرقين في تنقيح الصحيحين المُشرقين"[6]، وكتاب "التنوير في قول السراج المنير"[7]، وكتاب "المنهاج في أحاديث المعراج"[8]: للفقيه المشارك في كل العلوم تقريبا هو ابن دحية السبتي (ت633هـ/ 1235م)، نزيل تلمسان وبجاية[9]، كان راوية للحديث شديد العناية بلقاء المشايخ والأخذ عنهم، متسع الرواية، محكم التقييد، ذاكرا تواريخ المحدثين وأخبارهم[10] متقنا لعلم

1- لخضر بولطيف، **الفقيه مُحَمَّد بن سليمان اليفرني الكومي الندرومي، صورة من واقع المشهد الثقافي في حاضرة تلمسان، مجلة عصور الجديدة**، جامعة أحمد بن بلة، ع2، وهران- الجزائر، 2011م، ص 100.

2- الصمدي، **المرجع السابق**، ص 219.

3- هو مُحَمَّد بن إسماعيل المتيجي أبو عبد الله توفي سنة (625هـ/ 1227م). انظر: عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر**، ص 285.

4- نويهض، **نفسه**، ص 285.

5- الصمدي، **المرجع السابق**، 98/1، 220.

6- ابن دحية، **المطرب**، مقدمة المحقق، ص، ح.

7- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 449/3.

8- الصمدي، **المرجع السابق**، 98/1.

9- الغبريني، **عنوان الدراية**، ص 230.

10- الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، 1420/4. أيضا: ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، السفر الثامن، ص 218.

الحديث النبوي وما يتعلق به، واشتغل بطلب الحديث في أكثر بلاد الأندلس والمغرب[1]، كان له مصنف في رجال الحديث، ذكره الغبريني فقال: «رأيت له تصنيف في رجال الحديث لا بأس به»[2].

منهم كذلك أبو عبد الله مُحَمَّد بن صمغان القلعي (ت بداية القرن7هـ/ 13م)، الذي استوطن بجاية وأخذ عن عبد الحق الإشبيلي وغيره، وكان له علم بالحديث والفقه، وأكثر تخاطيطه إنما هو التحديث[3].

سارت العلوم عند الموحدين على ما كانت عليه في السابق، بل بلغ من درجة حب الخلفاء للعلم وتعظيمهم للعلماء واعتنائهم بالكتب والمؤلفات أن استحدثوا منصب خطة المحافظة على الكتب، واعتبروها من الخطط الجليلة لا يُعيّن لها إلاّ من كان علية أهل العلم وأكابرهم، فازدهرت معها لواحق الكتابة وأدواتها من وراقة ونسخ وحبر وأدوية وغيرها.

ثانيا: مصنفات الحديث خلال العهد الزياني:

وبالنسبة لعلم الحديث الشريف، خلال عهد الزيانيين، فنميز علم حديث الرواية، ويشتمل على ما أضيف للرسول ﷺ من قول أو فعل، وما أضيف إلى الصحابة والتابعين، خاض فيه كبار جامعي الحديث كالبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي وغيرهم، ثم حديث الدراية وهو العلم بقوانين تعرف بها أحوال السند والمتن، خاض فيه علماء المغرب الإسلامي في القرون الأخيرة عامة، وعلماء المغرب الأوسط خاصة، إذ انكب كبار هؤلاء العلماء على تصحيح أمهات كتب الحديث وضبطها والنظر في أسانيدها إلى مؤلفيها[4]، ذلك أنّه وعلى عهد الزيانيين، قد انقطع الاجتهاد في تخريج جديد من الأحاديث واستدراكها، لأنّ كثرة من اشتغل بهذا العلم من القدماء وما بذلوه من اجتهاد في جمعه، وتنقيحه، لم يتركوا شيئًا للمتأخرين النظر فيه، وإنما اكتفى هؤلاء بتصحيح أمهات الكتب المُصنفة وضبطها بالرواية عن مؤلفها بالنظر في أسانيدها.

1- ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، 449/3.

2- الغبريني، **عنوان الدراية**، ص 230.

3- الغبريني، **نفسه**، ص 231.

4- سكاكو حورية ومعازيز عبد القادر، **العلوم الدينية في المغرب الأوسط: الدراسات الدينية من أيام المرابطين والموحدين إلى أيام حكم بني زيان ملوك تلمسان (ق5- 10هـ/ 11- 16م)**، **مجلة أنثربولوجية الأديان**، جامعة أبي بكر بلقايد، مج18، ع1، تلمسان- الجزائر، جانفي 2022م، ص 19- 21.

وقد اهتم علماء المغرب الأوسط في عهد بني زيان بعلم الحديث، وذلك لاهتمامهم الكبير بالسّنّة النّبويّة فكانت تُخصص حلقات متعددة لدراسة الحديث وعلومه، مُعتمدين على عدة كتب[1] أهمها: "الموطأ" للإمام مالك، "صحيح البخاري" لأبي عبد الله البخاري (ت256هـ/ 870م)، "صحيح مسلم" لمسلم بن الحجاج (ت261هـ/ 875م)، "سنن أبي داود" لأبي داود السجستاني (ت275هـ/ 889م)، "جامع الترمذي" لأبي عيسى مُحَّد الترمذي (ت279هـ/ 892م)، "جامع النسائي" لأبي عبد الرحمن أحمد النسائي (ت33هـ/ 915م) [2].

وكتاب "التمهيد" و"الاستذكار" لأبي عمر بن عبد الله بن عبد البر النمري (ت462هـ/ 1070م)، و"المنتقى" للقاضي الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التجيبي (ت474هـ/ 1076م)، و"المختار الجامع بين المنتقى والاستذكار" لمحمد بن عبد الحق بن سليمان اليفرني التلمساني[3]، و"عمدة سيرة النبي ﷺ" الحاوي مُحَّد بن إسحاق، و"الروضة" للكبّاري وغيرها من كتب الحديث الأخرى[4].

وكان بعض المحدثين يقولون للطلاب الذين يأتون يسألون عن الرواية:

أهــــلًا وســــهلًا بالـــذينَ أُحـــبُهُم ۞ وأَوَدُّ رُؤيَـــــتَهم ذَوي الإيـــــلاَءِ
أهـــلًا بقَـــومٍ صـــالحينَ ذُو تُقَـــى ۞ خَـــيرُ الرِّجـــالِ وزَيْـــنُ كُـــلّ مَـــلاءِ
يَســعَوْنَ في طلــبِ الحــديثِ بِعِفَّــةٍ ۞ وتَـــــوُقُرٍ وســــــكينةٍ وحَيــــــاءِ
لهُـــمُ المهابَـــةُ والجلالَـــةُ والتُّقَـــى ۞ وفضـــائِلُ جَلَّـــت عـــنِ الإحصـــاءِ
ومِـــدادُ مـــا تجْـــرِي بـــهِ أقلامُهُـــمُ ۞ أزكَـــى وأفْضَـــلُ مِـــن دَمِ الشُـــهداءِ
يا طـــالِبِي عِلـــمَ النـــبي محُمَّـــدِ ۞ مـــا أنـــتُم وســـوِاكُم بســـواءِ[5]

1- انظر الملحق رقم: 04، ص 209.

2- بوحسون عبد القادر، **العلاقات الثقافية**، ص 54. أيضًا: عثمان عبود، **المهذب في مصطلح الحديث**، مطبعة وزارة الشؤون الدينية، القسم الثاني، الجزائر، 1992م، ص 50-59.

3- الغبريني، **عنوان الدراية**، ص 26.

4- عبد الحميد حاجيات، **أبو حمو موسى، حياته وآثاره**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974م، ص 39.

5- ابن قنفد، **الوفيات**، ص 68.

وقد صنف علماء المغرب الأوسط العديد من التآليف في علم الحديث نذكر منها:

- كتاب: "القواعد، التُحف والطرف، الحقائق والرقائق"[1]: لمؤلفه المقرّي أبو عبد الله مُحَّد بن مُحَّد بن أحمد القرشي التلمساني (ت759هـ/ 1358م)، المولود بتلمسان أيام السلطان أبي حمو موسى الأول (707–718هـ/ 1307–1318م)، نشأ ودرس بتلمسان عن أكابر علمائها مثل: ابني الإمام، عمران المشدالي، ابن هدية القرشي، عبد المهيمن الحضرمي وغيرهم[2]، وقد كان مشاركًا في جميع العلوم بما في ذلك علم الحديث، وكانت له فتاوى وآراء عديدة في ذلك[3].
- كتب: "تعليق صحيح البخاري"، "الأربعين في الصحاح"، "تيسير المرام في شرح عُمدة الأحكام"، "إزالة الحاجب عن فروع ابن الحاجب"، "برح الخفاء في شرح الشفاء"[4]: لمؤلفها: ابن مرزوق الجدّ الخطيب أبو عبد الله مُحَّد بن أحمد بن مُحَّد بن مُحَّد بن أبي بكر العجيسي التلمساني (710–781هـ/ 1311–1379م)، ولد بتلمسان[5]، وعُرف برحلاته الكثيرة في البلاد الإسلامية، فأتيحت له الفرصة للأخذ من أكابر العلماء في زمانه، والاشتغال في التدريس والخطابة بعدة مدن: كالإسكندرية، القاهرة، تلمسان، غرناطة، وتونس، توفي بالقاهرة[6].
- كتابا: "المتجر الربيح والمسعى الرجيح والمرحب الفسيح في شرح الجامع الصحيح"، و"أنواع الدراري في مكررات البخاري"[7]، للمؤلف: ابن مرزوق الحفيد أبو عبد الله مُحَّد بن أحمد بن مُحَّد بن أحمد العجيسي التلمساني (766–842هـ/ 1365–1440م)، توفي بتلمسان[8].

1- التنبكتي، **المرجع السابق**، ص 254.

2- المقرّي، **نفح الطيب**، 6/181–187. مُحَّد بن مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ص 232.

3- المقرّي، **نفسه**، 6/174–175. التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 249، ابن فرحون، **الديباج**، ص 288. ابن الخطيب، **الإحاطة**، 2/139. ابن مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ص 232.

4- ابن فرحون، **الديباج**، ص 309. ابن مريم، **البستان**، ص 185. التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 270. ابن الخطيب، **كناسة الدكان بعد انتقال السكان**، تح: كمال شبانة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، مصر، 2003م، ص 160.

5- التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 267.

6- عبد القادر بوحسون، **المرجع السابق**، ص 56.

7- مُحَّد بن علي الشوكاني، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع**، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1348هـ، 8/120.

8- نصر الدين بن داود، **علماء أسرة المرازقة ودورهم الثقافي بتلمسان من القرن (7–10هـ/ 13–16م)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران- الجزائر، (2002–2003م)، غ. منشورة، ص 16.

- كتب: "تفسير الجواهر الحسان"، "المُدوّنة"، "الأنوار في معجزات النبي المختار"، "رياض الصالحين"، "إتعاض الدرر"، "روضة الأنوار"... وغيرها[1]: لمؤلفه الثعالبي عبد الرحمن بن مُحَّد بن مخلوف الجزائري (ت875هـ/ 1472م): أحد أكابر العلماء والزهاد والأولياء، ولد سنة (786هـ/ 1385م)، برز في جميع العلوم، بما في ذلك علم الحديث، الذي قيل أنّه كان أية فيه، له العديد من المؤلفات والتي تزيد عن التسعين مؤلفًا[2].
- كتاب: "عمل من طبّ لمن حبّ": لمؤلفه: المقرّي أبو عبد الله مُحَّد بن مُحَّد بن أحمد القرشي التلمساني[3]، ولد بتلمسان ونشأ بها ثم رحل إلى مدينة فاس سنة 747هـ رفقة أبي عنان المريني، فولاّه القضاء بها.
- كتاب: "تحفة النّاظر ونزهة الخاطر في غريب الحديث": لمؤلفه الرعيني (السّراج) أبو عبد الله مُحَّد بن سعيد بن مُحَّد الأندلسي النّجار الفاسي (778هـ-1376م)[4]، كان من فقهاء مدينة فاس وبها ولد، كان محدّثا وإماما، أخذ عن نحو ستين شيخا من المغاربة والمشارقة، توفي بمدينة فاس سنة 779هـ.
- كتاب: "تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام"[5]: لمؤلفه العجيسي أبو عبد الله شمس الدين مُحَّد بن أحمد بن مُحَّد بن أبي بكر التلمساني، وهذا الكتاب للإمام عبد الغنيّ

1- ابن القاضي، **درة الحجال في أسماء الرجال**، تح: مُحَّد الأحمدي أبو النور، دار التراث- القاهرة، المكتبة العتيقة- تونس، 1970م، 84/1. السخاوي، **الضوء اللامع**، 152/4. التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 173.

2- ابن مريم، **البستان**، ص 204. بوحسون، **المرجع السابق**، ص 56.

3- ابن الخطيب، **الإحاطة**، 202/2. المقرّي، **نفح الطيب**، 179/2. التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 420.

4- عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، اعتنى به: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، لبنان، (1402هـ/ 1982م)، 436/1. التنبكتي، **نيل الابتهاج**، ص 458، 459. ابن القاضي، **جذوة الاقتباس**، ص 235-236.

5- الكتاب عبارة عن مختصر الأحكام وقام ابن مرزوق بشرحه ممّا دفعه لشرحه أسباب عدة من بينها: المحنة التي كان يعيشها في الفترة التي ألّف فيها كتابه، ولانشغاله بالسّياسة والابتعاد عن طلب العلم والتّأليف فيقول: «فإني لـمّا ابتليت بالمحن التي قطعتني عمّا كنت بصدده والانشغال بالعلم وخدمته، وملازمة من انقطع لجناب الله تعالى وجهته، والتمسك بجاهه جل وعلا وحُرمته، وصوت في سكرة البطالة أهمع، وروض الجهالة أرتع ...». انظر: شمس الدين بن مرزوق التلمساني، **تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام**، دراسة وتح: سعيدة بحوت، دار ابن حزم، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث، ط1، بيروت، لبنان، (1432هـ/ 2011م)، 174/1.

المقدسي[1]، وقد أشار ابن القاضي في جذوة الاقتباس إلى أنّ شرح ابن مرزوق عبارة عن تجميع بين شرح الفاكهاني وشرح ابن دقيق العيد وشرح الشفا في التعريف بحقوق المصطفا[2].

- كتاب: "فتح التحفة وإضاءة السّدفة"[3]: لمؤلفه ابن عبّاد أبو عبد الله مُحَّد بن أبي إسحاق إبراهيم بن أبي بكر النّفري الحميري،[4، 5] أحد خطباء فاس، وفقيه صوفي، ولد برندة سنة 733هـ، عاش في العهد المريني، دخل تلمسان، ثم رحل إلى فاس، ثم سلا، أخذ عن الكثير من الشيوخ نذكر منهم: أبو الحسن الرّندي وهو والده، وأبو العمران العبدوسي، والشريف التلمساني، والمقرّي، والآبلي، وعبد الله القشتالي، ثم رجع إلى فاس ووُلي خطبة جامع القرويين، توفّي سنة 792هـ[6].

1- هو الإمام تقي الدين أبو مُحَّد عبد الغني بن عبد الواحد بن علي بن سرور بن رافع بن حسن بن جعفر المقدسي الدمشقي، ولد سنة 541هـ وتوفي سنة 600هـ. انظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 444/21 وما بعدها. جلال الدين السيوطي، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تح: مُحَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، القاهرة، مصر، (1387هـ/ 1967م)، 354/1.

2- ابن القاضي، **جذوة الاقتباس**، ص 227.

3- الكتاب عبارة عن مجموعة من الأحاديث النّبويّة في موضوع الزهد، جمع فيه أكثر من 200 حديث، وجدها ابن عباد في كتاب سماه صاحبه "تحفة الموفّقين المحبّين لسنّة سيّد المرسلين"، فقام ابن عبّاد بتصنيفها وترتيبها وتبويبها، وأضاف لها مجموعة من الأحاديث.

4- له فتح التّحفة وإضاءة الشّرفة، نسبه له صاحب إفادة المرتاد، ونقله عنه صاحب سلوة الأنفاس، توجد منه نسخة مخطوطة بمؤسسة هلال الفاسي بالرّباط، المغرب. انظر: الشريف الكتاني، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تح: عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، (د.ت)، 153/2.

5- ابن مخلوف، **شجرة النور الزكية**، ص 238-239.

6- عبد الواحد الفاسي، **الخطابة والخطباء بفاس**، قرأه وعلق عليه: مُحَّد الحسّوني والحسني رزوق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 33 وما بعدها.

المبحث الثاني: التأليف في النوازل الفقهية

تميز الفقه النوازلي المالكي منذ انتشاره ببلاد الغرب الإسلامي، وطيلة مسيرة تطوره – بإجماع الدراسات القديمة والحديثة في المجال– بخصائص طبعت بنيته في النظر والعمل، وباعتبار فقه النوازل من أهم الفروع الفقهية وأشدها صعوبة، وذلك أنّها محاولة لتطبيق الشريعة الإسلامية في حياة الناس، والإجابة على الإشكالات التي تعرض عليهم، بل هو محاولة للبحث عن البدائل المناسبة لتسيير ممارسة الحياة وفق الشريعة الإسلامية.

إنّ الباحث وهو يطالع تطور حركة التأليف وتوالي مصنفات النوازل يلمس خصوصية المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي وانفراد المدرسة المالكية المغربية عن غيرها، فمن اجتهاد داخل المذهب إلى إعمال النظر والرأي، إلى أخذ القول المشهور والراجح إلى مراعاة الأعراف وما جرى عليه العمل، كلها أدوات تقف على حركية هذا الفقه وقابليته للتجديد خاصة في مجال النوازل، والتي تأتي على صورة الواقع الفقهي اليومي المعيش للناس.

إذ يُعتبر التأليف النوازلي هو الأسلوب المعتمد عليه من قبل فقهاء المالكية بالمغرب الإسلامي، لإثراء النشاط الفقهي، وقد أدّى الفقهاء دورا حيويا في تطور حركة التأليف الفقهي النوازلي بالمنطقة، والتي تُعتبر صورة حقيقية عن مدى تطور فقه النوازل بالغرب الإسلامي.

ولما كان الفقه هو الإطار النظري الذي يُنظّم التصرفات العملية للمكلفين، فإنّ فقه النوازل هو الميدان الخصب الذي تتفاعل فيه أحكام الفقه ونظرياته مع مستجدات الناس وتفاصيل حياتهم، في تناغم اجتماعي، وملمح واقعي، يتم فيه تنزيل قواعد الفقه ومسائله على واقع الناس المعيش، لضبط عباداتهم وعاداتهم ومعاملاتهم[1].

كما أنّ فقه النوازل وسيلة تتفاعل من خلالها الطبقات الاجتماعية المختلفة مع العلماء والفقهاء، حرصا من الجميع أن يخرجوا بأنفسهم من دواعي الأهواء لينقادوا إلى دواعي الشرع، دون حرج في أنفسهم، قال تعالى: ﴿**فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾ [النساء: 65].

1- عبد الواحد الفاسي، **المرجع السابق**، ص 43.

تحمل النوازل تعاريف عديدة، وهي في الجملة القضايا والحوادث التي تُطرح على الفقهاء طلبا للفتوى، وذلك طبقا للفقه الإسلامي والعلم الذي يُعنى بها يُدعى فقه النوازل، وله مصطلحات أخرى مثل فقه الواقع، وفقه المقاصد، وفقه الأولويات، وفقه الموازنات[1].

وتكمن أهمية كتب النوازل في ما تتضمنه من معلومات دقيقة عن الحياة اليومية للمجتمعات الإسلامية، فهي تنقل صورا عن العلاقات الأسرية من زواج وطلاق وميراث، ومختلف العلاقات الاجتماعية، والحياة داخل الأسواق، وعلاقات العمل، وأعمال التكافل الاجتماعي من بر وصدقة ووقف، والنسيج العمراني، والنشاط الزراعي والحرفي والتجاري، والنشاط المذهبي، وأصحاب البدع والأهواء، والأوبئة والأمراض، ومواسم الجفاف، والفيضانات، وغير ذلك من مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والفكرية.

ومن خصائص النوازل الفقهية تنوع التأليف، إذ تختلف كتب النوازل فيما بينها شكلا ومضمونا، فمن حيث الشكل نجد أنّ بعضها من تأليف الفقيه نفسه، وبعضها تركه المفتي مشتتا في أوراق وكراريس تولى جمعها في حياته، أو بعد مماته أحد أبنائه، أو تلاميذه مثل: "مذاهب الحكام في نوازل الأحكام" للقاضي عياض السبتي التي جمعها ولده، أو "فتاوى ابن رشد" التي جمعها "أبو الحسن الوزان" و"أبو مروان بن مسرّة"[2].

أمّا من حيث المضمون فإنّ كتاب النوازل قد تُضاف إليه فتاوى أخرى لشيوخ المؤلف أو أقرانه وفي مرحلة متأخرة ابتداء من القرن (8هـ/ 14م) نجد أنّ بعض النوازل هي عبارة عن مجاميع فقهية تضم فتاوى فقهاء بلد[3]، أو منطقة واسعة مثل منطقة الغرب الإسلامي، ومثال ذلك: "المعيار" لأحمد الونشريسي و"مسائل الأحكام" للبرزلي و"نوازل مازونة" للمازوني[4].

لقد كان لعلماء المغرب الإسلامي عامة، اسهامات عديدة في مجال تطور منهجية التأليف في النوازل والفتوى، فإننا نجد أنّ معظم مصادر الفتوى في المدرسة المغربية كانت تعتمد على

1- عبد الواحد الفاسي، **المرجع السابق**، ص 45.

2- الوزاني (ت1342هـ)، **النوازل الصغرى المسماة المنح السامية في النوازل الفقهية**، تح: محمّد السيد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، 79/1.

3- الوزاني، **نفسه**، ص 80.

4- فريد قموح، **المرجع السابق**، ص 07.

"المُدوّنة" و"الموطأ" و"المنتقى" وهذا لما لها من الصحة[1]، وإذا كان هذا الفن حكرا عليهم حتى برعوا فيه فلا نشك أنّ "المعيار" أكبر مدونة فقهية وصلتنا، ويمكننا أن نجمل بعض الإسهامات في ما يلي:

أولا: التأليف بحسب الأماكن والبلدان:

هذا التأليف جمع فيه نوازل منتسبين لمنطقة جغرافية محددة، وقد تتسع تلك المنطقة بحيث تشمل عدة بلدان، ونذكر من أمثلة ذلك كتاب: "الإعلام بنوازل الأحكام ونبذ من سير القضاة والحكام" المشهور بـ "النوازل الكبرى" أو "أحكام ابن سهل" أو "نوازل ابن سهل"[2]، وهو من أقدم مصنفات النوازل التي حظيت باهتمام عدد من الدارسين والباحثين في تاريخ المغرب الإسلامي الوسيط لا سيما الأندلسي منه، وهو للفقيه الأندلسي الجياني أبو الأصبغ عيسى بن سهل[3] قاضي طنجة ومكناس وغرناطة المتوفي سنة (486هـ/ 1093م)، وكتاب "مجموعة فتاوى علماء غرناطة" لأبو القاسم مُحَّد بن طركاظ العكي الأندلسي[4].

ثانيا: التأليف حسب الموضوع الواحد:

عادة ما يكون في مسألة ملحة وكثر السؤال عنها أو عمت البلوى فيها فيتكلم المؤلف عليها بإسهاب وعرض الأقوال والأدلة وغالبا ما تصدر برسالة تكون سؤالا ولكن صاحبها يلغي "سئلت" و"أجبت" ومن أمثلة ذلك: أحكام السوق ليحي بن عمر الأندلسي (ت289هـ) وهي أقدم ما كتب في موضوع الحسبة، وكذلك رسالة في أحكام البنيان والعمران وتنظيم المجال

1- إبراهيم الألغي، **فتاوى النوازل في القضاء المالكي المغربي**، ندوة الإمام مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1980م، 183/3.

2- عبيد بوداود، **مصنفات النوازل الفقهية وكتابة تاريخ المغرب الوسيط**، **مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ**، جامعة مصطفى أسطمبولي، مج1، ع1، معسكر- الجزائر، جانفي- ديسمبر 2007م، ص 127.

3- قال ابن سهل: « ... والفتيا صنعة وقد قالها قبله أبو صالح أيوب بن سليمان: الفتيا دربة وحضرت الشورى في مجالس الحكام ما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني سليمان بن أسود وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة». انظر: أبو الأصبغ عيسى بن سهل الجياني، **الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام**، تح: يحي مراد، دار الحديث للطبع والنشر، القاهرة، مصر، (1428هـ/ 2007م)، ص 25.

4- هو القاضي أبو القاسم بن مُحَّد بن طركاظ العكي، كان أديبا وقد تولى القضاء في ألمرية سنة 854هـ، وفيها كتب "اختصار وفيان الأعيان" وله مجموعة فتاوى غرناطة، انظر: الزركلي، **الأعلام**، 182/5.

لأبو الأصبغ عيسى بن موسى بن أحمد بن الإمام التطيلي (ت368هـ) سماها "القضاء بالمرفق في المباني ونفي الضرر"، ورسالة "أسنى المتاجر فيمن غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر" للونشريسي وهي فتوى بخصوص من بقي من المسلمين ببلاد الأندلس بعد سقوط غرناطة[1].

ثالثا: التأليف بحسب الأشخاص والأعلام:

وهي المصنفات التي جمعها فقيه واحد أو جمعها غيره أثناء تولية منصب مثل القضاء أو الإفتاء ومن أمثلة ذلك: "فتاوى ابن رشد" ابن رشد الجدّ أبو الوليد مُحَّد بن أحمد القرطبي (ت520هـ) جمعها تلميذه أبو الحسن مُحَّد بن الوزان القرطبي[2]، وفتاوى ابن لبّ أبي سعيد (ت738هـ) المعنونة بـ "تقريب الأمل البعيد في نوازل أبي سعيد" وجامعها مجهول[3].

ما تتميز به هذه الفتاوى أنّها جاءت تشمل موضوعات مختلفة شملت أبواب العبادات مخلوطة بأمور المعاملات، كما تضمنت إشارات اجتماعية واقتصادية وعلمية، ومما ميّز ابن لبّ افتاءه بالعرف والعادة حيث سُئل رجل له شجرة بأرض غيره، هل له من أن يمنع صاحب الأرض من ايصال الحرث إلى الشجرة؟ فأجاب أمّا حرث الرجل أرضه وفيها شجرة لغيره فإنّما ينتهي بالحرث الأول تحريمها. ولصاحب الشجرة من الأرض منبتها وهو محل أصلها، ذلك ملكه يغرس فيه وإذا يبست أو قطعها ما لا ضرر له كضررها[4].

1- مُحَّد بن المطلق الرميح، **النوازل الفقهية المالية من خلال كتاب المعيار للونشريسي، دراسة نظرية وتطبيقية**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه، إشراف: ستر بن ثواب الجعيد، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (1438هـ/ 2011م)، غ. منشورة، ص 132.

2- الفقيه والمحدث مُحَّد بن عبد الرحمن الوزان القرطبي، تولى الصلاة بجامع قرطبة الأعظم وروى عن أبي عبد الله بن الفرج وابن رشد، توفي سنة 543هـ. انظر: ابن الأبّار، **معجم، ص** 68.

3- مُحَّد الأمين بوحلوفة، **منهج التأليف في النوازل عند علماء مازونة – أبو زكريا يحي بن موسى المازوني وكتابه الدرر المكنونة نموذجا–**، ضمن أعمال الملتقى الوطني حول مناهج التأليف الفقهي ونماذجها في مؤلفات المالكية، مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية، دار صبحي للطباعة والنشر والتوزيع، جامعة غرداية، الجزائر، 14 و15 فيفري 2015م، ص 155.

4- مصطفى الصمدي، **فقه النوازل عند المالكية تاريخيا ومنهجيا**، مكتبة الرشد، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1428هـ/ 2007م)، ص 289.

رابعا: التأليف بحسب المناظرة والمراجعة:

ويعتبر هذا التأليف نموذجا للتكامل العلمي الكائن بين علماء المغرب الإسلامي، إذ تبرز فيه الوحدة التي تعيشها هذه المنطقة، من حيث سد ما يمكن سده من الثغرات التي قد تعتري بعض القضايا أو الفتاوى الصادرة عن العلماء، فتحصل المناقشات وردود تلين تارة وتشتد أخرى حتى أنّه قد يطول النقاش فيشكل تأليفا مستقلا ومن أمثلة ذلك: كتاب أبي عبد الله الرصّاع التونسي (ت894هـ)، المسمى "الأجوبة التونسية على الأسئلة الغرناطية" وما تضمنه كتاب "المعيار" من مناقشات مثل ما حدث في نازلة يهود توات[1].

خامسا: التأليف قصد التوجيه والتنظير:

ويطلق على هذا النوع من المؤلفات كتب الأحكام أو "نوازل الأحكام"، وهو خاص بكبار شيوخ الفقه والفتوى الذين يستشيرهم القاضي في المسائل التي ينظر فيها، فتأتي التآليف ناطقة بتجارب هؤلاء الفقهاء في ميدان القضاء، فجمعوا مادته وسطروها في دواوين جامعة، وغالبا ما تعلق موضوعها بالمعاملات والقضاء، ومن أمثلة ذلك: "مذاهب الحكام في نوازل الأحكام" للقاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، و"نوازل الأحكام أو الفصول المقتضبة من الأحكام المنتخبة" للتجيبي بن الحاج الشهيد مُحَمَّد القرطبي (ت529هـ)[2].

ومن السباقين في تدوين النوازل الفقهية في المغرب، أبو عبد الله مُحَمَّد بن القاضي عياض، الذي جمع فتاوى والده وأسئلتها، وأضاف لبعضها في بعض الأحيان ما يشابهها من فتاوى القيروانيين والأندلسيين وغيرهم، وأطلق على هذا المنتخب اسم "مذاهب الحكام في نوازل الأحكام"، وتتوفر الخزانة العامة بالرباط على نسخة مخطوطة منه تحت رقم: 4042 في 78 ورقة، ولقد نشر هذه النوازل الدكتور مُحَمَّد بن شريفة، حيث ذيل بها كتاب "التعريف بالقاضي عياض"، والذي قامت وزارة الأوقاف المغربية بنشره[3].

1- مُحَمَّد الأمين بوحلوفة، **المرجع السابق**، ص 156.

2- مُحَمَّد بن المطلق الرميح، **المرجع السابق**، ص 137.

3- مُحَمَّد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب، من الفتح إلى نهاية العصر الحديث**، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، (1404هـ/ 1983م)، ص 32.

وهناك كتاب مغربي آخر في النوازل له أهميته، ألا وهو "أجوبة أبي الحسن الصغير" لصاحبه الزرويلي علي بن مُحَّد بن عبد الحق نزيل فاس، والمتوفى سنة (719هـ/ 1319م)، ولقد قام تلميذه التسولي ابن أبي يحيى إبراهيم بن عبد الرحمن بن أبي بكر نزيل فاس والمتوفى بها بعد سنة (748هـ/ 1347م) بجمعها، ثم عمد السجلماسي إبراهيم بن هلال بن علي الصنهاجي (ت903هـ/ 1497م) إلى تصنيفها وتبويبها، وأطلق عليها عنوانا آخر هو "الدر النثير على أجوبة أبي الحسن الصغير"، وتم طبعه طبعة حجرية بفاس سنة 1901م[1].

وهناك مُؤلَف أندلسي مهم تم طبعه، وهو كتاب "فتاوى الإمام الشاطبي" لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي (ت790هـ/ 1388م)[2]، والذي قام مُحَّد أبو الأجفان بتقديمه وتحقيقه، والعمل على جمع هذه الفتاوى التي كانت موزعة على عدد من المصادر ومن أهمها: "المعيار المعرب"، والحقيقة أنّ الشاطبي لم يخلف لنا كتابا بهذا العنوان، وإنما اهتمامات المحقق هي التي حدت به إلى جمع فتاويه المبثوثة في عدد من المصادر، والعمل على تحقيقها وطبعها لدى مطبعة طيباوي للطبع والنشر بالجزائر، وإنّ تاريخ الطبعة غير مذكور.

ومن أهم المصنفات الفقهية في حقل النوازل، كتاب البرزلي أبو القاسم بن أحمد البلوي القيرواني التونسي (ت844هـ/ 1440م)[3]، والذي يحمل عنوانين: واحد باسم "الحاوي"، وهو موجود في شكله المخطوط بالمكتبة الوطنية بالجزائر العاصمة، لا سيما الجزأين الثالث الذي هو تحت رقم: 3273، والجزء الرابع الذي يحمل رقم: 3274، أمّا العنوان الثاني فهو "جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكام"، المعروف اختصارا بـ "فتاوى البرزلي"، ولقد طبع هذا المصنف لدى دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة 2002م، طبعة أولى في مجموعة من المجلدات، وحقق من قبل مجموعة من الباحثين، فالجزء الخامس مثلا قدم له وحققه مُحَّد الحبيب الهيلة.

والبرزلي يعرض كتابه مصنفا إلى عدد من المسائل، فعلى سبيل المثال تضمن الجزء الرابع المخطوط: القسمة، والشفعة، والاستحقاق، والوديعة، والعارية، والعمرى، واللقطة، والحسبة،

1- المنوني، **المرجع السابق**، ص 32.

2- عبيد بوداود، **المرجع السابق**، ص 130.

3- هو أبو القاسم أحمد بن مُحَّد البلوي القيرواني، الشهير بالبرزلي أبو الفضل، ولد بالقيروان سنة (738هـ) وتوفي (841هـ) له عدة مؤلفات. انظر: ابن مريم، **البستان**، ص 150. السخاوي، **الضوء اللامع**، 133/1.

والهبة، والصدقة، والوصايا، والعتق، والتركة، والولاء، والمواريث، والدماء، والحدود، والجنايات، والعقوبات، والسرقة، والحرابة، والمرتدين، وأهل الأهواء والأشربة[1]. والبرزلي لا يعرض وجهة نظره من القضايا التي تعرض عليه فحسب، بل يستأنس بمواقف مختلف فقهاء المذهب المالكي الذين سبقوه، أو المعاصرين له.

إن كتاب البرزلي يحمل معلومات في غاية الأهمية عن مجتمع المغرب الإسلامي في النصف الأول من القرن التاسع الهجري، وكان هذا المصنف محل توظيف من قبل عدد من الباحثين المهتمين بهذا النوع من الدراسات، وذلك حتى قبل أن يُحقق الكتاب.

هناك مصنف آخر له أهميته، وإن كان أقرب منه لكتب الحسبة من كتب النوازل، وهو كتاب "تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر" للعقباني أبو عبد الله مُحَّد بن أحمد بن قاسم بن سعيد التلمساني (ت871هـ/ 1466م)، والذي حققه علي الشنوفي، ونشر ضمن نشرية الدراسات الشرقية في المجلد 14 لسنة (1965-1966)، الصادرة بدمشق سنة 1967م، وعلى الرغم من أهمية هذا المصنف إلاّ أنّه قليل الاستعمال، وهو في حاجة إلى إعادة نشر في كتاب مستقل.

ومن علماء المغرب الأوسط الذين خلّفوا لنا كتابا قيما في هذا الباب نذكر المازوني أبو زكريا يحيى بن موسى بن عيسى بن يحيى المغيلي (ت883هـ/ 1478م)[2]، وهو بعنوان: "الدرر المكنونة في نوازل مازونة"[3] وهو مخطوط في جزأين، يوجد بالمكتبة الوطنية بالجزائر، الجزء الأول رقم: 1335، والجزء الثاني تحت رقم: 1336، وقد قام الدكتور مختار حساني بتحقيقه مؤخرا.

1- عبيد بوداود، **المرجع السابق**، ص 131.

2- ولد ونشأ بمازونة، إلاّ أنّ المصادر التي ترجمت لحياته لم تذكر تاريخ ميلاده، وإنّما أشارت إلى أنّه درس على يد والده عيسى المازوني، وتولى خطة القضاء في مازونة ثم في مدينة تنس. انظر: التنبكتي، **نيل الابتهاج**، 605/2-606. أبو زكريا يحي المغيلي، **الدرر المكنونة**، 386/3.

3- اعتمد الفقيه القاضي أبي زكريا يحي بن موسى بن عيسى بن يحي المغيلي المازوني (ت883هـ)، من خلال مصنفه الدرر على الأدلة الشرعية وتوظيفه آليات الاجتهاد لاستنباط الحكم الشرعي المناسب، وانتصابه لفصل النزاع، وتتبعه الحجاج وإسماعه البينة والإقرار، واجتهاده في تطبيق الأحكام. انظر: القرافي، **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تح: أبو غدة عبد الفتاح، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2، حلب، سوريا، 1995م، ص 54.

والمازوني هو الآخر لا يعرض في كتابه فتاويه فقط، وإنما فتاوى عدد من فقهاء المغرب الإسلامي، ومنهم مجموعة من فقهاء المغرب الأوسط، ويستعرض حول القضية الواحدة آراء عدة فقهاء، ويبدي وجهة نظره من المسائل المطروحة عليه.

وآخر مصنف هي الموسوعة الفقهية للونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى (ت914هـ/ 1508م)، والموسومة بـ: "المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب"[1]، أخرجه مجموعة من الفقهاء بإشراف مُحَمَّد حجي، وطبع لدى دار الغرب الإسلامي ببيروت سنة (1401هـ/ 1981م) في ثلاثة عشر مجلدا، المجلد الأخير خصص للفهارس.

تكمن أهمية الموسوعة الفقهية أنّ صاحبها جاء متأخرا، وعمل على جمع فتاوى الفقهاء الذين سبقوه أو المعاصرين له، وفي مختلف القضايا، وشملت اهتماماته كل الغرب الإسلامي أي المغرب والأندلس، فجاءت تلك الموسوعة كاملة متكاملة، وحقلا خصبا لدراسة مجتمع الغرب الإسلامي من مختلف وجوهه.

ويشير الدكتور مُحَمَّد المنوني إلى الأهمية التوثيقية لهذا المصدر بأنّه: «يختزن مستندات تسد فراغات في تاريخ المغرب الوسيط، فيحتفظ بأسماء مجموعة من الأعلام المفتين وغيرهم، وبينهم من لا يعرف إلاّ من خلال "المعيار"، أو يُعرّف اسمه ناقصا، فيأتي بهذا المصدر كاملا. هذا إلى وثائق قضائية يستخرج منها أسماء القضاة والعدول والأسر والخطط، فضلا عن شذرات من سجلات الأحكام، وسير المؤسسات الاجتماعية والثقافية، إلى بعض التراجم والأحداث، وعلاقات المغرب بالأندلس الإسلامية والمسيحية»[2].

والحقيقة أنّ كتاب "المعيار" لا يخدم تاريخ المغرب الأقصى فحسب، وإنما يتعداه إلى تاريخ المغرب الإسلامي والأندلس برمته، اعتمد فيه صاحبه على منهجه في التأليف أشار إليه في مقدمة كتابه بقوله: «وبعد فهذا كتاب سميته بـ"المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء أفريقية والأندلس والمغرب" جمعت فيه من أجوبة متأخريهم العصريين ومتقدميهم ما يعسر الوقوف على

1- يقول الإمام الونشريسي (ت914هـ) في مقدمة كتابه المعيار المعرب: «جمعت فيه من متأخريهم العصريين ومتقدميهم، ممّا يُعسر الوقوف على أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكامنه، لتبدده وتفريقه، وانبهام محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه». انظر: الونشريسي، **المعيار**، 01/1.

2- مُحَمَّد المنوني، **المرجع السابق**، ص 128.

أكثره في أماكنه، واستخراجه من مكامنه، لتبدده وتفريقه، وانبهام محله وطريقه، رغبة في عموم النفع به، ومضاعفة الأجر بسببه، ورتبته على الأبواب الفقهية ليسهل الأمر فيه على الناظر، وصرحت بأسماء المفتين إلاّ في اليسير النادر، ورجوت من الله تعالى أن يجعله سببا من أسباب السعادة، وسننا موصولا إلى الحسنى والزيادة، وهو المسؤول ... وإصابة أصوب الصواب»[1].

لقد ظل "المعيار المعرب" مصدرا أساسيا للباحثين يرجعون إليه لكتابة تاريخ الغرب الإسلامي، لا سيما في قضايا الاقتصاد والمجتمع، والحياة الثقافية والفكرية.

لقد وصلنا الكثير من المؤلفات في النوازل خاصة في المغرب الأوسط، وارتأينا أن نأخذ مدرسة تلمسان كنموذج، لما لها من أهمية في الفقه، باعتبارها حاضرة لها مكانتها وموقعها المميز، فهي نقطة اِلتقاء بين المغرب الأقصى والمغرب الأوسط. ومن بين تلك المؤلفات نذكر:

الفقيه العالم	عنوان المصنف	المصدر
العقباني أبو سالم أحمد بن قاسم بن سعيد التلمساني (ت880هـ)	له فتاوى في "المعيار"، وله فتاوى في "الدرر المكنونة"	نيل الابتهاج: 65
الجلاب مُحَّد بن أحمد بن عيسى المغيلي التلمساني (ت875هـ)	"فتاوى الجلاب"	نيل الابتهاج: 552
عمران بن موسى المشدالي (ت745هـ)	له فتاوى في "المعيار"	نيل الابتهاج: 352
البطيوي أحمد بن عيسى (ت843هـ)	فتاوى التلمساني موجودة في "المعيار"	نيل الابتهاج: 116.
التنسي أبو عبد الله مُحَّد بن عبد الله بن عبد الجليل المغراوي التّلمساني (ت799هـ)	"فتوى حول يهود توات"	شجرة النور الزكية: 385/1، 386

1- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 01/1.

مُحَّد بن أحمد بن مُحَّد بن يوسف الحاج	"التحصن والمنعة ممن اعتقد أنّ السّنّة بدعة، نازلة البدع". "جواب الرهوني عن مسألة قطيعة النسب الشريف، نوازل الشرف".	خ ح 5680
المغيلي مُحَّد بن عبد الكريم (ت909هـ)	"فيما يجب على المسلمين من اجتناب الكفار، نازلة أهل الذمة".	محقق
ابن ذافال أحمد بن مُحَّد الجزائري (ق9هـ)	له فتاوى في "المعيار"	نيل الابتهاج: 121
ابن زكري التلمساني (ت900هـ)	له فتاوى في "المعيار"، وله كتاب في القضاء والفتيا	الدرر المكنونة: 128
مُحَّد بن يوسف السّنوسي	"نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير، نازلة البدع"	محقق
الفكون أبو زكريا يحي بن محمود (ت941هـ)	له حاشية على "المُدوّنة" ضمنها نوازل ووقائع	منشور الهداية: 41
المغراوي أحمد بن مُحَّد التلمساني (ت900هـ)	فتاوى ابن زاغو	البستان: 42
المغراوي مُحَّد شقرون بن أبي جمعة الوهراني (ت929هـ)	"الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين، نازلة البدع"	محقق
ابن مرزوق الحفيد (ت842هـ)	"الدليل المومي في ترجيح طهارة الكاغد الرومي"	البستان: 285 الفتوى موجودة في المعيار

المازوني يحي بن أبي عمران (ت883هـ)	"الدرر المكنونة في نوازل مازونة"	محقق
الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى (914هـ)	"المعيار المعرب والجامع المغرب"	محقق

ساهمت النوازل الفقهية في تطوير المذهب المالكي وحفظه، وأعطت طابعا جديدا للممارسة الفقهية في المنطقة بالتجديد ومسايرة العصر ما أضفى صبغة التجدد على الفقه، وبذلك لم يعد مجرد تنظير بل أصبح واقع يمارسه الفقهاء عن طريق الإفتاء في النازلة والبحث والاجتهاد حيث لا زالت النوازل الفقيهة إرثا متميزا ومصدرا مهما لدراسة التاريخ الخاص بالمغرب الإسلامي، في مختلف الجوانب ولا يمكن تجاهلها أو التغاضي عنها، لما تمثله من مادة خصبة وكثيرة.

ولا يمكن أن نحصر فقه النوازل في حلقة الفقه، بل تجلت أهميته في كون منطقة المغرب الإسلامي شهدت نقلة علمية فريدة، ساهمت في تجديد المذهب المالكي وبينت لنا مدى خصوصية المدرسة المغربية والأندلسية، كما برهنت كذلك النوازل الفقهية المالكية على مدى مسايرة الفقهاء لعصرهم واعتمادهم على مجموعة من الطرق للإفتاء كمراسلة علماء المشرق ممّا عكس طابع التبادل العلمي بين المشرق والمغرب في صيغة منحت انتقال المذهب المالكي في ما مضى إلى المغرب الإسلامي عن طريق أتباع الإمام مالك.

المبحث الثالث: التأليف في الحِجاج والمجادلة والمناظرات الفقهية:

للمناظرة أهمية كبيرة على المستويات الدينية والمعرفية والتواصلية؛ فهي مدخل للحوار ولفهم الآخر وفق أُطر مرجعية خاض فيها العلماء على مرّ العصور، ومن بينهم علماء الإسلام الذين قعّدوا لأصولها، وكانت وسيلة هامة لديهم لرد أضاليل المشككين ودفع أوهام المخالفين، وطمأنة قلوب المؤمنين ... وقد جعلت منها فرصة اتساع رقعة العالم الإسلامي ضرورة وحاجة؛ وذلك مع مجاورة أهل الملل والنحل.

إذا صحّ أن نميز الفلسفة عن غيرها من أصناف المعرفة الإنسانية ويمنحها منهجية مخصوصة هو أسلوب المناظرة، صح معه بالضرورة أنّ كل قطاع معرفي يكون حظه من العمل الفلسفي على قدر انتهاجه لهذا الأسلوب المناظري[1].

وما صدقت هاتان الحقيقتان المتلازمتان: إمكان قيام الفكر الفلسفي في كل قطاع معرفي أيًا كان من جهة، وانتهاج الفلسفة لأسلوب المناظرة من جهة أخرى، مثل صدقهما على الإنتاج الفكري الإسلامي، إذا لم يطبّق ولم يُعمّم منهج على جميع مجالات المعرفة مثلما طُبّق وعُمّم منهج المناظرة في هذا التراث، فأكسبه خصبًا فلسفيًا متميزًا.

فقد أُقيمت مجالس للمُحاورة عُرفت بــ "المناظرات"، كما وضعت تآليف على طريقة المناظرة في مختلف الميادين، وظهرت صنوف من الخطابات تقر بالمناظرة منهجًا فكريًا مثل: "خطاب التهافت" و"خطاب التعارض" و"خطاب الرد" و"خطاب النقض" وما إليها، بل حيثما وجِدت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه (باب الخلاف) والنحو (باب القياس) والأدب (النقائض)[2]، ولم تكن المناظرة وجه تفاعل التيارات التي تنتسب إلى قطاع علمي واحد فحسب، بل طبعت أيضًا التعامل بين أهل العلم من قطاعات مختلفة.

وإذا أدخلنا في الاعتبار أمرًا آخر وهو الدعوى التي تقول بأنّ اللغة تحمل سمات فكر من يتكلمونها، فإنّ غنى معجم المناظرة في اللغة العربية ليدل على تداول المسلمين الأغلب لهذا المنهج

1- عبد الرحمن طه، **في أصول الحوار**، ص 68.

2- عبد الرحمن طه، **نفسه**، ص 68.

الجدلي والتزامهم به أكثر من غيره في تحصيل المعرفة وتبليغها، ونذكر من هذا المعجم لا على سبيل الحصر وإنّما على سبيل المثال، مجموعة المفردات التالية وهي: بالإضافة إلى لفظي "المناظرة" و"المحاورة": المخاطبة والمجادلة والمحاججة والمناقشة والمنازعة، والمذاكرة والمباحثة والمجالسة والمفاوضة (في معناها القديم)، والمراجعة والمطارحة والمساجلة والمعارضة والمناقضة والمداولة والمداخلة وغيرها كثير[1].

يعرّف الزبيدي لفظة المناظرة لغويا بقوله: «والمناظرة والمباحثة، والمبادرة في النظر واستحضار كل ما يُميزه ببصيرته والنظر والبحث، وهو أعم من القياس لأنّ كل قياس نظر وليس كل نظر قياس»[2]، والمناظرة هي التحاوّر العلمي الشفوي والكتابي، لإبراز نظرة العلماء في قضايا أثارت اهتمام العامة والخاصة، وهذه المناظرات تُعرف بحدة الجدل بين كبار العلماء وفق آداب ومقاييس علمية مضبوطة[3].

ويقول ابن خلدون: «وأمّا الجدل وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنّه لـمّا كان باب المناظرة في الرد والقبول متّسعًا وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب المرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابًا ومنه ما يكون خطأً، فاحتاج الأئمة أن يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول»[4].

وبعد ذلك تعرض إلى آداب وأحكام الجدل والمناظرة فقال: «وكيف يكون حال المستدل والمـُجيب، وحيث يسوغ وله أن يكون مستدلًا، وكيف يكون مخصوما منقطعًا، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال، ولذلك قيل فيه إنّه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال، التي يتّوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه»[5].

1- عبد الرحمن طه، **في أصول الحوار**، ص 69.

2- الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، "مادة شرع"، تح: عبد العليم الطحاوي، مطبعة الحكومة الكويتية، الكويت، 1984م، 254/14.

3- آسية الكنوني، **مدخل إلى المناظرات الدينية بالغرب الإسلامي**، **AL-ANDALUS MAGREB**، جامعة قادس، ع23، إسبانيا، 2016م، ص 59-72.

4- ابن خلدون، **المقدمة**، 556/2، 21/3-22.

5- ابن خلدون، **نفسه**، 22/3.

وإذا كانت أغلب المعارف الإسلامية آخذة بمسلك المناظرة الجدلي، فإنّها تفاوتت في درجة التقيد به على قدر الافتقار إليه بمُقتضى نوعية شروطها المعرفية، ولم يأخذ أيُّ مجال علمي إسلامي بهذا المنهج مثلما أخذ به علم الكلام - هذا العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة - حتى إنّنا نرى أنّه أحق أن يُدعى "علم المناظرة العقدي" من أن يُدعى باسم آخر، فيكون رجل الكلام أو المتكلم هو من قام بالشروط الآتية بأن كان:

- **معتقدا:** يقوم اعتقاده في التسليم بما ورد في الكتاب والسّنّة، واعتبارًا لهذا الجانب سُمّيَ علم الكلام بـ "علم التوحيد" وعلم "الموجود بما هو موجود" على قواعد الإسلام.
- **ناظرا:** لما كان النظر هو طلب الفكر لشيء مخصوص سالكًا إليه طرقًا مخصوصة يعتقد أنها قادرة على الظفر به، فإنّ المتكلم يطلب تعقل أصول العقيدة وتعقيلها، وذلك بأن يسلك فيها سُبل الاستدلال والإقناع، ممّا أدّى إلى تسمية علم الكلام بعلم النظر والاستدلال[1].
- **محاورا:** مقتضى المحاورة أنّه لا خطاب إلاّ بين اثنين، لكل منهما مقامان هما مقام المخاطِب ومقام المخاطَب، ووظيفتان هما وظيفة العارض ووظيفة المعترض، وقد كانت هذه الصفة الحوارية للمتكلم داعيًا إلى حمل الكلام على معنى المكالمة والمناظرة وإلى تسمية علم الكلام بعلم المقالات الإسلامية[2].

ورغم ثبوت حجية المناظرة ورسوخ دورها في الدفاع عن الإسلام، وحماية العقيدة الإسلامية من كل انحراف عن محجتها البيضاء التي أرساها الرسول ﷺ، فإنّ الباحث في تاريخ المناظرات العقدية يُلاحظ بوضوح تأخر ظهور المناظرات بالغرب الإسلامي، قياسًا إلى المشرق، ولعل السبب في ذلك راجع إلى تأخر انتشار الإسلام في هذا الطرف من العالم الإسلامي[3].

كما يعود الأمر إلى سيادة المدرسة السنّية المتجنبة الخوض في المسائل العقدية، والمحافظة على طبيعة الإسلام، كما أخذ من موارده الأصلية، وباختصار، فقد تجنب علماء الحديث والفقهاء

1- عبد الرحمن طه، **في أصول الحوار**، ص 71.

2- عبد الرحمن طه، **نفسه**، ص 71.

3- عبد المجيد بن حمدة، **المدارس الكلامية بإفريقية**، مطبعة دار العرب، ط1، تونس، (1406هـ/ 1986م)، ص 27.

الخوض في القضايا العقدية في بداية الأمر بما نُهوا عنه، وتجنبًا للوقوع في الشُبهات، ولكنهم اضطروا، لما فشت البدعة وكثرت المجالات، وشاعت المناظرات في القدر والذات والصفات الإلهية، ثم خلق الله، أن يُشاركوا فيها قصد الرد على المخالفين المبتدعين[1].

وتختلف أساليب الشيوخ في إثارة الحوار والسؤال داخل الدرس، فهم في أكثر الحالات يتركون البادرة للطالب في إثارة الأسئلة، إمّا لاستغلاق فهم المسألة عليه، وإمّا لاجتهاده في تخريجها مخرجًا يخالف به شيخه، وإمّا لاختبار الطلبة عن طريق التحاور فيما بينهم.

ولما كان المغرب الإسلامي قد عرف من الاضطراب والتقلب والصراع السياسي والعقدي ما نأت به كتب التاريخ، فقد تمخض عن هذه الأجواء المتخمة بالاضطراب نشاط تناظري ثري، فنشطت المناظرات بين أصحاب المذاهب العقدية المختلفة، وتهيأت الأجواء لرجال المناظرة لإسماع كلمتهم، والإفصاح عن قدراتهم في التناظر والجدل[2].

وقد كانت تُقام على عدة مستويات وجهات، قصد حفظ آرائهم، والدفاع عنها بالحجج والبراهين والأطراف المُتحاورة هي داخلية محلية، وخارجية مع المشرق الإسلامي، ومع غير المسلمين وهي تظهر مستوى علماء المغرب الإسلامي في منافسة علماء المغرب والمشرق، على العهدين الموحدي والزياني.

إنّ أهم ما يُشير إلى تشجيع الأسرة الموحدية للجدل والمناظرة تلك الحلقات والمجالس العلمية النقاشية التي كانت تُعقد في حضرتهم وعلى بلاطهم الملكي، فقد داوم الخلفاء على عقدها، وإثرائها والإشراف عليها والمشاركة فيها، وهي عبارة عن حلقات تُعقد لمناقشة مسائل فكرية علمية وأدبية[3]، جلبوا إليها أنبغ العلماء وأجلّ الفقهاء من شتى الأقطار والبلدان فيجزلون لهم العطاء، وفي هذا يقول المراكشي: «وقد جرت عادتهم بالكتب إلى البلاد واستجلاب العلماء إلى حضرتهم من أهل كل فن، وخاصة أهل علم النظر، وسموهم طلبة الحضر، فهم يكثرون في بعض الأوقات ويقلون»[4].

1- ابن حمدة، **المرجع السابق**، ص 27.

2- مُحمَّد أحمد عبد المولى، **القوى السنية في المغرب**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1985م، ص 671.

3- ابن صاحب الصلاة، **المن بالإمامة**، ص 275.

4- عبد الواحد المراكشي، **المعجب**، ص 242.

وكانت قصور الخلفاء والأمراء الموحدين مليئة بالعلماء والفقهاء من أهل كل فن، فتنوعت تبعًا لذلك موضوعات المجالس، وكان المنصور يُخصص لكل فن من هذه الفنون يوما من الأسبوع للخوض فيه والبحث في أغراضه، وكان من ضمن المجالس العلمية السلطانية مجلس مخصص لعلم الكلام[1]، وكان المنصور نفسه يشارك في المناقشات في تلك المجالس[2].

وصار لهذه المجالس نظام وتقليد متبع حتى في كيفية الجلوس، فكان الخليفة يتصدر المجلس بجانبه قاضي الجماعة بمراكش ثم رئيس الأطباء فأكبر علماء تلك الفترة ثم باقي الحضور[3]، ويفتتح الخليفة المجلس أو أحد العلماء، ويُختتم المجلس بالدعاء للخليفة[4].

ونشّط تلك المجالس عدد كبير من أهل العلم والفكر منهم: ابن زهر (ت595هـ/ 1198م)[5]، وابن طفيل (ت581هـ/ 1185م)[6]، وابن رشد (ت595هـ/ 1198م) وأبو الحجاج المربيطي (ت560هـ/ 1164م)، الذي كان يدخل المجلس للمذاكرة في العربية[7]، وعبد الله بن علي بن أبي العباس الذي كان جليس يوسف وأبيه عبد المؤمن[8].

ومن مظاهر المنافسة العلمية بين الأندلسيين والمغاربة ما كان يُثار من مسائل علمية في المجالس السلطانية بين العلماء في شكل مناظرات، الغاية منها إثراء العلم بما كان يصدح به المتناظرون، وسواء كانوا من أهل العلوم النقلية أو العقلية، وأحيانا تأخذ طابع المفاخرة والمفاضلة بين الأصقاع والمدن، وقد جمعت هذه المناظرات في شكل رسائل أدبية غير أنّه لم يصل إلينا منها إلاّ القليل.

1- ابن فرحون، **الديباج المذهب**، 233/1.

2- ليلى أحمد نجار، **المغرب والأندلس في عهد المنصور الموحدي دراسة تاريخية وحضارية (580- 595هـ/1184-1198م)**، إشراف: أحمد السيد دملاج، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا التاريخية والحضارية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، منشورة، ص 163-164.

3- مُحَمّد المنوني، **حضارة الموحدين**، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1989م، ص 88.

4- المنوني، **نفسه**، ص 22.

5- المراكشي، **المعجب**، 134/1.

6- ابن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، 85/2.

7- ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، 128/3.

8- المراكشي، **المعجب**، ص 89.

ومن أشهر المناظرات[1] ذات النبرات التنافسية ما جرى في مجلس والي سبتة على عهد الموحدين أبي يحي بن أبي زكريا[2] بين الأديب والشاعر أبي الوليد الشقندي الأندلسي[3] (ت629هـ/ 1231م) ويحي بن المعلم الطنجي[4]، ومن الغريب أنّ كُتاب الأندلس تناقلوا "رسالة الشقندي" وتمّ الحفاظ على نصوصها، بينما "رسالة ابن المعلم" فهي في حكم المفقود بسبب الإعراض عن نقلها أو الاقتباس عنها، وقد نبّه مُحَمَّد بن شريفة إلى أنّ معظم رسائل المغاربة فُقدت؛ ومنها "رسالة المكناسي في المفاخرة بين بلاد الأندلس وبلاد العدوة"[5].

يعود سبب هذه المناظرة بينهما إلى نشوب الخلاف بداية المفاضلة بين الموطنين، بحيث بدأ الشقندي مفاخرته بقوله: «لولا الأندلس لم يذكر برّ العدوة، ولا سارت عنه فضيلة، ولولا التوقير للمجلس لقلت ما تعلم. فقال الأمير أبو يحي بن أبي زكريا: أتريد أن تقول كون أهل برنا عربا وأهل بركم بربر؟ فقال: حاش الله ! فقال الأمير: والله ما أردت غير هذا، فظهر في وجهه أنّه أراد ذلك، فقال ابن المعلم: أتقول هذا وما الملك والفضل إلاّ من برّ العدوة»[6].

اقترح الأمير الموحدي أنّ يدّون كل واحد منهما رسالة في تفضيل موطنه، ومما جاء فيها تعقيبًا على ابن المعلم «إن كان الآن كرسي جميع بلاد المغرب عندكم بخلافة بني عبد المؤمن – أدامها الله تعالى– فقد كان عندنا بخلافة القرشيين»[7].

1- انظر الملحق رقم: 02، ص 205.

2- كل ما ورد في ترجمته أنّه أبو يحي بن أبي زكريا صهر ناصر بن عبد المؤمن، ولي على مدينة سبتة في عهد مُحَمَّد الناصر. انظر: ابن عذارى، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين**، تح: مُحَمَّد إبراهيم الكتاني وآخرون، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985م، ص 248.

3- هو أبو الوليد إسماعيل بن مُحَمَّد من شقندة قرية مطلة على نهر قرطبة، أديب وشاعر مشهور، وكانت وفاته سنة (629هـ/ 1231م). انظر: المقرّي، **نفح الطيب**، 3/222-223.

4- لم أقف على ترجمته.

5 مُحَمَّد بن شريفة، **ابن مغاور الشاطبي حياته وآثاره**، تح: مُحَمَّد بن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، المغرب، 1994م، ص 95-96.

6- المقرّي، **نفح الطيب**، 3/186.

7- المقرّي، **نفسه**، 3/188.

ومن المناظرات التي شاعت خلال عصر الزيانيين نذكر منها:

❖ **أولا: مناظرة عبد الرحمن بن الإمام وعمران المشدالي، وموضوع المناظرة هو: الفقيه ابن القاسم[1] بين التقليد والاجتهاد**

تمت هذه المناظرة في مجلس بين يدي السلطان أبي تاشفين عبد الرحمن (718-737هـ/ 1318-1337م)، يرويها لنا القاضي أبو عبد الله المقرّي وسجلها الونشريسي في معياره[2]. وجاء فيها:

- **عبد الرحمن بن الإمام:** إنّ ابن القاسم مُقلد مُقيد النظر بأصول مالك.
- **عمران المشدالي:** إنّه مطلق الاجتهاد وأصبح له مخالفته لبعض ما يرويه أو يبلغه عنه ما ليس من قوله وأتى بنظائر كثيرة وقال: فلو تَقّلد بمذهبه لم يُخالفه لغيره.
- **عبد الرحمن بن الإمام:** اجتهاد مخصوص بالنظر إلى مذهب مالك مثل الإمام المزني بالنظر إلى مذهب الشافعي.
- **أبو موسى عمران:** هذا مثال والمثال لا يلزم صحته.
- فصاح أبو زيد وقال: لا.
- أبو عبد الله أبو عمر: تكلم لا أعرف ما قاله هذا الفقيه، الذي أذكره من كلام أهل العلم أنّه لا يلزم من فساد المثال فساد المـُمثل.
- **قال أبو موسى** للسلطان: هذا الكلام أصولي مُحقق،

1- هو أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم ولد سنة 132هـ، صحب مالك عشرين عامًا، فهو من أشهر تلامذته ومن أعظم الأئمة بعد مالك بمصر، وبفضله انتشر المذهب في المغرب، وقد جمع بين العلم والزهد، لم يروي أحدٌ عن مالك أُثبت من ابن القاسم، وهو من كبار رواة المدونة، وقد شهد له أئمة الحديث كالإمام البخاري والإمام الدار قطني والإمام النسائي بالثقة والصلاح وحسن الضبط، توفي بالقاهرة سنة (191هـ). انظر: ابن فرحون، **الديباج**، ص 1، 409. أيضًا: ابن قنفذ، **الوفيات**، ص 150.

2- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 383/11.

- فتدخل الإمام أبو عبد الله المقرّي وهو حدث السن: ما أنصفتما الرجل فإنّ المثل كما تُؤخذ من جهة التحقيق تُؤخذ على جهة التقريب[1].

❖ **ثانيا: مناظرة سعيد العقباني مع أحمد القباب وموضوع صندوق التعاون لدفع الضرائب:**

جماعة من تُجار البز بمدينة سلا بالمغرب الأقصى، اتفقت على إخراج درهم عن كل بضاعة يشتريها واحد منهم لتضع عند من يثقوا به، وعند الحاجة إليها يُستعان بها لدفع المغارم المخزنية، فاشتكى المن ذلك واستفتوا الإمام سعيد العقباني وهو قاضي سلا، فأجابهم: أمّا الحالة لم أر لهم في هذا حقًّا وأمّا التُجار فمنعتهم أن يجبروا أحدًا على ذلك، ثم استفتوا الإمام القباب بالرباط فأجاب بمنع التجار لأنّهم تواطؤوا على الحاكة، فوقعت مناظرة كتابية بينهما، وعقبتها مناظرات أخرى جمعها الإمام القاضي سعيد العقباني في كتاب سماه "لبّ اللباب في مناظرة القباب"، وأوردها المازوني في درره في نحو 33 صفحة، والونشريسي في معياره نحو 29 صفحة وملخص هذه المناظرة:

- **سعيد العقباني**: هل هذه الدراهم المخرجة عن ثمن البضاعة المشتراة تستوجب نقصًا لأثمان الحاكة أم لا، مع علمهم بما أقدم التجار وأنّ البائع منهم لا يبيع إلاّ بعد استفائه لحقه من السلعة، والمشتري حسب رغبته فما الذي يشوب بيعًا وقع مستوفيا شروطه وأركانه ولو كان ثمن البضاعة غاليًا أو رخيصًا، ومن هنا ففقه المسألة يظهر في أنّ البائعين لا حق لهم في ذلك الدرهم المخرج، ولا في منع التجار المشترين من توظيفه على أنفسهم لأنّ البيع وقع صريحًا بثمن مسمى، وعليه سلّم البائع منهم بضاعته ورضي بذلك، فلا صحة له بعد ذلك وبسط القول في التحقيق في المسألة وفق مقدماتها.

- **أحمد القباب**: التجار تواطؤوا على زيادة في ثمن البضاعة فألحقوا الضرر بالحاكة وإلحاق الضرر بالمسلم حرام، ومن هنا لا يجوز للتجار أن يتواطؤوا وقد قال الإمام مالك: لا ينبغي للنفر أن يجتمعوا فيقولوا لا نزيد في الثمن على كذا.

1- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 383/11. أيضًا: القرافي، **توشيح الديباج**، ص 130. نصر الدين بن داود، **بيوتات العلماء بتلمسان من القرن 7هـ/ 13م إلى القرن 10هـ/ 16م**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الوسيط، إشراف: مُحَمَّد بن معمر، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، (2009-2010م)، غ. منشورة، ص 246.

- **سعيد العقباني**: إنّه لا دليل على أنّ التجار توطؤوا على أن لا يزيدوا في السلع ذلك غير مسلّم إنّما اتفقوا على إخراج درهم من كل سلعة يشتريها أحدهم.

- **أحمد القباب**: لا يُمكن التسليم بعدم التواطؤ بل إنّ كل تاجر حسابًا للدرهم المدفوع عند شرائه فيحاول أن يُنقصه من ثمن السلعة وفي هذه مضرة واضحة للبائع.

- **سعيد العقباني**: إذا سلمنا بمضرة البائعين فليتواطأ هؤلاء البائعون ليدفعوا هذا النقص عن أنفسهم على أن لا يبيعوا إلاّ بزيادة هذا الدرهم[1].

- **أحمد القباب**: لو سألنا أهل المعرفة في هذه المسألة لقالوا: أنّ التعامل يقع على الباعة دون التّجار.

ثم يتواصل الحوار بين العالمين وكل طرف يقدم حججه الشرعية والعقلية لإثبات صحة قوله.

- **سعيد العقباني**: لا أسلم أنّ التجار يمتنعون من الزيادة والواقع أنّهم على الرغم من التزامهم بإخراج هذا الدرهم يتزايدون فيما بينهم إذن فأين الامتناع من الزيادة المزعومة.

- **أحمد القباب**: إنّ البائعين مضطرون للبيع وتواطؤ التجار ثابت فكيف نُبيح لهم ذلك.

- **سعيد العقباني**: لو قال التجار: إنّنا لا نشتري سلع هؤلاء الحاكة بقليل ولا بكثير ولو ماتوا جوعًا فهل كان يحل لأحد أن يلزمهم شراء تلك السلع، فإنّ لم يكلّفوا بشرائها وهذا ما تتطلبه عقود البيع والمعاملات فكيف يلزمون بثمن معين.

- **أحمد القباب**: إنّ البائعين ضعفاء مضطرين للبيع بأي ثمن وجدوا، والمشترون لهم فضول أموال إلاّ ما يوافق أغراضهم بالأثمان التي يستيقنون منها جلب الأرباح ومن بواعث المواساة دعا إليها الإسلام أن لا يجحفوا بحقوقهم في البيع[2].

- **سعيد العقباني**: إنّ أمر المواساة شيء والبياعات شيء آخر لا نرى أنّ المسافرين قد يبيعون في حالة الحاجة بأثمان رخيصة، وتمضى عقودهم عند جميع الفقهاء ولا يقول واحد منهم أنّ المشترين قد ظلموهم، وأيضًا لو تصورنا أنّ البائعين قد اتفقوا على إخراج درهم عن كل سلعة

1- الونشريسي، **المعيار المعرب**، 304/5. أيضًا: المازوني، **الدرر**، 673/2.

2- المازوني، **الدرر المكنونة**، 683/2. أيضًا: الونشريسي، **المعيار**، 315/5. نصر الدين بن داود، **بيوتات العلماء**، ص 251.

يبيعونها، أفلا يكون المشترون ملزمين شرائها بهذا الثمن الذي يريده البائعون؟ وهل يسلم المعترض في هذه الصورة بأنّ الدرهم المخرج هو ملك المبتاع أم أنّه يزعم أنّه ملك للبائع، فإن قال لاحق للمبتاع فيه فقد نقض حجته في مسألة النزاع، وإن قال إنّه حقه فقد وافقنا في جهة نظرنا وهذا هو المطلوب.

ثم يقول إنْ نظرنا بالقصد صاحب المخزن فهو يقول بلسان حاله إنّك أيها المشتري قد اشتريت سلعة تربح فيها وأنا أحميك بجيشي وسيفي من الأيدي العوادي فأعطيني نصيبًا من ذلك الربح أقيم به سيوفًا تحميك إلى أن يختم كلامه:

سكت ﵁ عن جواب هذا الكلام لأنّه رأى فيما تقدم له يغني عن جواب هذا، والله سبحانه الوفق للصواب، ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العلي العظيم وصلى الله على سيدنا ونبينا ومولانا مُحَّد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما[1].

❖ ثالثا: مناظرة ابني الإمام لابن تيمية:

رحل الشّيخان عبد الرحمن وعيسى ابني الإمام إلى المشرق سنة (720هـ/ 1320م)، وكان لهما لقاء مع شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ/ 1327م) وناظراه؛ قالت المصادر: «قال تلميذهما الإمام المقرّي: وقد سمعت أنا عليهما وناظرا تقي الدين بن تيمية فظهرا عليه»[2]، دون أن تُشير المصادر إلى موضوع المناظرة.

وقد كان ابن تيمية من كبار الفقهاء المجتهدين في عصره وهو عصر المماليك[3]، وآراؤه الفقهية اجتهادية، خالف فيها علماء المذاهب السنّية الأربعة يقول فيه الذهبي: «كان قوالًا للحق نهاءً عن المنكر وكان يحتج للمسائل المفردة بالقرآن والحديث، والقياس ويُبرّرها ويناظر عليها ويُطيل الحديث»[4].

1- المازوني، **الدرر المكنونة**، 695/3. أيضًا: الونشريسي، **المعيار**، 326/5.

2- التنبكتي، **كفاية المحتاج**، ص 178. أيضا: القرافي، **توشيح الديباج**، ص 129. وأيضًا: التنبكتي، **نيل الإبتهاج**، 267/1.

3- للمزيد حول الموضوع انظر: حسين مؤنس، **أطلس تاريخ الإسلام**، الزهراء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، مصر، (1407هـ/ 1987م)، ص 310.

4- الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، 542/17.

ومن المسائل التي اجتهد فيها الشّيخ ابن تيمية مسألة الطلاق الثلاث في لفظ واحد لا يقع، وكان لها صدى كبير سنة (720هـ/ 1320م) وهي السنة التي ارتحل فيها عبد الرحمن وعيسى ابني الإمام إلى مصر، ومن هنا يُرجح أن يكون موضوع المناظرة هو الطلاق الثلاث حيث عقد مجلس لابن تيمية بحضرة مُمثل السُلطان مُحَّد بن قلاوون، والقضاة والمُفتون من المذاهب الأربعة وعاتبوه على فتواه وحُكم عليه بالسجن، وابني الإمام قد يكونان قد دافعا عن رأيهما مستندين إلى قول جمهور العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة الذين منهم الإمام مالك وقالا: إنّ الطلاق الثلاث بلفظ واحد يقع ثلاثًا، وتبِين له المرأة بينونة كبرى[1] فلا تحل لزوجها المطلق، إلاّ إذا تزوجت زوجًا آخر غيره، ودليل ترجيح موضوع الطلاق الثلاث للمناظرة هو العبارة التي أضافتها المصادر بعدما ظهرا عليه في المناظرة: «وكان ذلك من أسباب محنته»[2].

فانتصار ابني الإمام عليه زاد في تأكيد أنّ اجتهادات ابن تيمية خرجت عن ما كان عليه جمهور العلماء والفقهاء، فكان جزاؤه السجن، كما أنّ هذا الانتصار زاد في شُهرتهما بالمشرق فذاع صيتهما وأصبحا مقصدًا للعلماء والطلبة[3].

لم يُشكل الغرب الإسلامي، دائما وحدة سياسية وعقدية منسجمة، ولكنه، بالمقابل شهد نُشوء دول ذات انتماءات سياسية مختلفة، وعرف ظهور دعوات عقائدية ومذهبية متضاربة ومتباينة كثيرًا، ما كانت تستعر بينها الصدامات العسكرية، وتُشتعل بين دعاتها المناظرات العقدية المعضدة أو المناقضة لهذا الاتجاه أو ذاك.

وفي خضم هذا الصراع والتطاحن والتجاذب، توجه الساسة والقادة، وأولوا الأمر إلى استقطاب الفقهاء والعلماء، كما عملوا على تشجيع حركة التناظر، ردًا لحُجج الخصوم، ودحضًا لمعتقداتهم ومذاهبهم، وكذا دفعًا لتأثير دعواتهم العقدية المناوئة على نفوس العامة وعقيدتهم.

1- البينونة بمعنى الانفصال، والطلاق البائن على نوعين: بائن بينونة كبرى وهو الطلاق الثلاث، وبائن بينونة صغرى وهو الطلاق على عوض. انظر: مُحَّد بن صالح العثيمين، **الشرح الممتع في زاد المستقنع**، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربية السعودية، 1427هـ، 130/12.

2- التنبكتي، **نيل الإبتهاج**، 267/1. أيضًا: **كفاية المحتاج**، ص 178.

3- التّنسي، **تاريخ بني زيان ملوك تلمسان، من كتابه: نظم العقيان في بيان شرف بني زيان**، القسم الأول، تح: محمود بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م، ص 139. أيضًا: نصر الدين بن داود، **المرجع السابق**، ص 254.

ولما كانت المناظرات ذات ارتباط وثيق بالعامل السياسي، فقد توجهت المناظرات في الغرب الإسلامي، في كثير من محطاتها، إلى خدمة الساسة، ونافحت عن مصالحهم، وتبنت طروحاتهم، ودافعت عن وجهات نظرهم، وخدمت مصالحهم ورعتها.

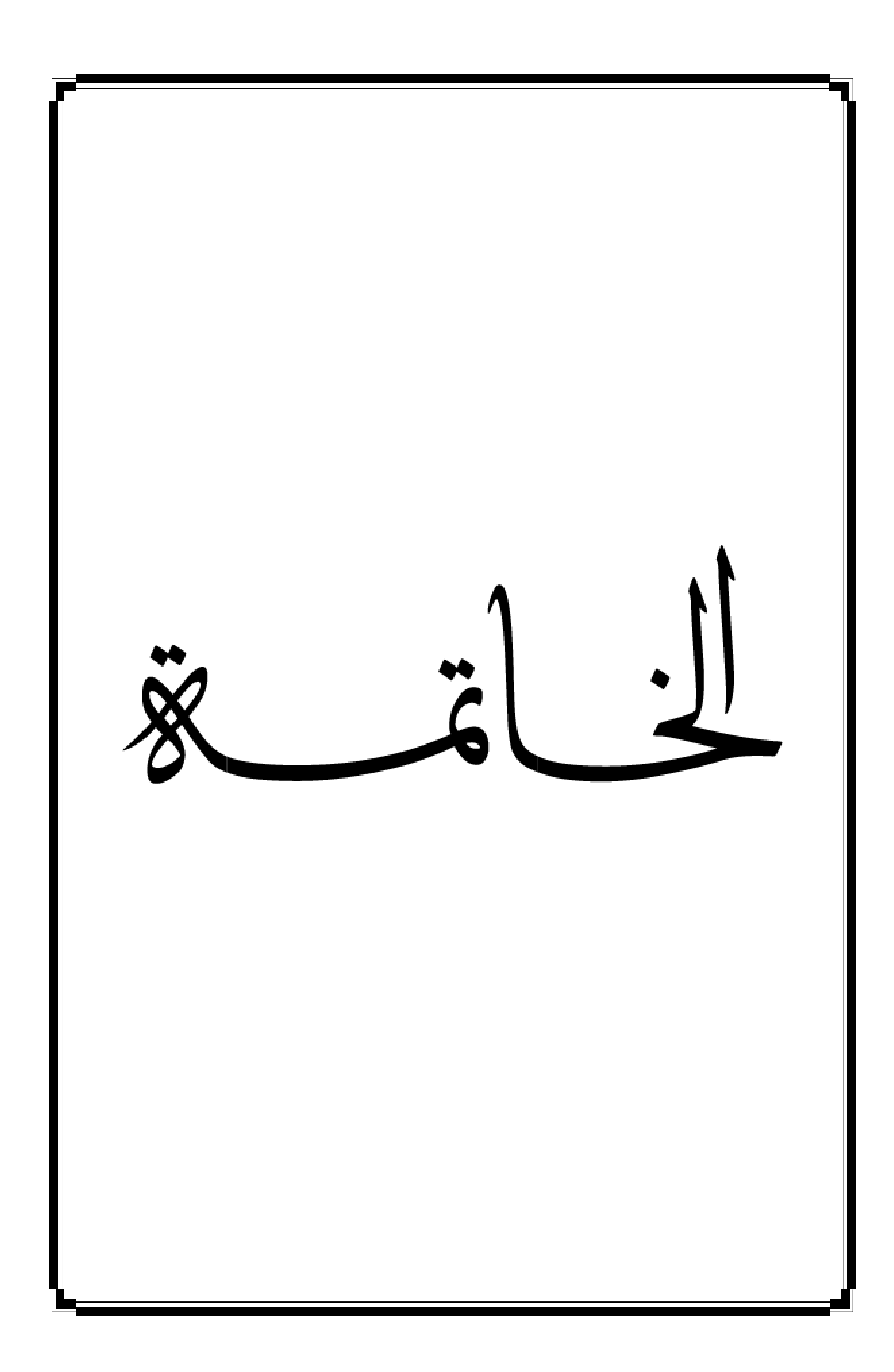
كما تُعد المناظرات لونا من الثراء الذهني الذي مارسته النخبة العالمة بالمغرب الإسلامي؛ منذ البدايات المبكرة لدخول الدين الإسلامي الحنيف بهذه الجهة، كما تُعد المناظرات كذلك، نوعا من السلاح الفكري الذي استخدمته هذه النخبة التي مارست نشاطها الثقافي والفكري بواسطة المناظرة، التي لم يكد الإسلام يستقر بأرض الغرب الإسلامي حتى تكونت حلقاتها، وبرز رجالها، واكتملت موضوعاتها المستمدة من موضوعات وقضايا المناظرات العقدية، التي اشتد ساعدها في المشرق، والتي وجدت امتدادها الطبيعي في مجال الغرب الإسلامي الذي انتقل إليه[1].

خلاصة الفصل:

وفي نهاية هذا الفصل نخلص إلى ممّا يؤكد اهتمام علماء المرحلة الموحدية بالحديث النبوي، واجتهادهم في خدمته، أنّهم انشغلوا بالكشف عن العقائد الأشعرية من خلال النظر في الأحاديث النّبويّة وتفسيرها تفسيرا كلاميا، ونذكر من المصادر "أبكار الأفكار" للشريف الإدريسي.

إنّ اهتمام المرجعيات الفقهية المغربية واتجاههم نحو التأليف في النوازل، له دلالتان: هو تفوق المدرسة المالكية المغربية في مجال التأليف، وتنوع أبواب الفقه وتعدد اهتمامات الفقهاء وتفاعلهم مع بيئتهم الثقافية والاجتماعية، والذي هو عامل آخر ساعد على اتجاه الفكر الفقهي وأحكامه نحو فقه النوازل.

1- آسية الكنوني، **المرجع السابق**، ص 62.



الخاتمة

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث ومرورا بالعديد من الأفكار والحقائق التاريخية التي بُنيت عليها ركائز هذا العمل خَلُصْت في نهايته إلى جملة من النتائج التي أوجزها فيما يلي:

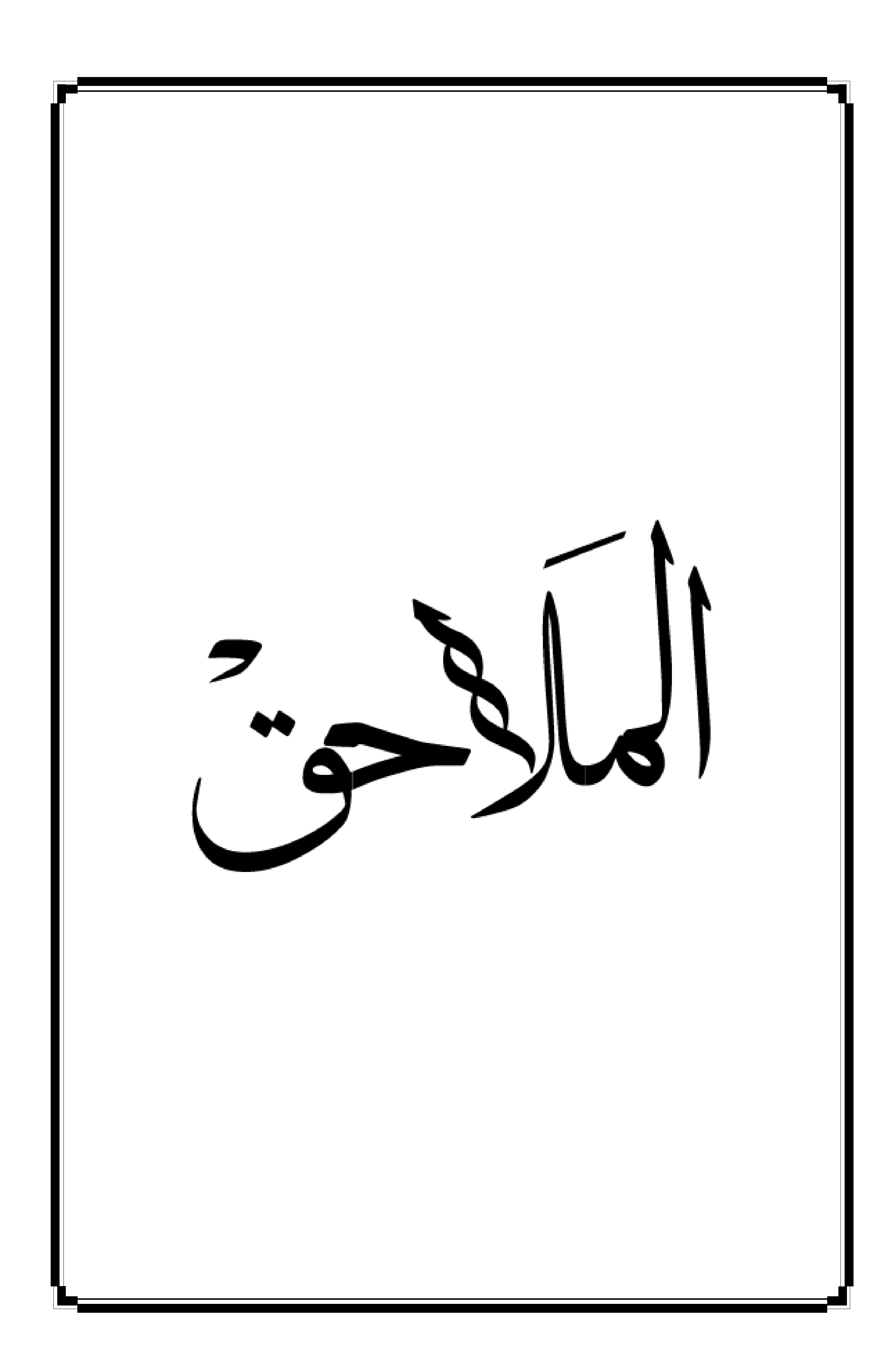
- يصعب تحليل انتشار أي فكر من الأفكار في بلاد المغرب أو غيرها إذا لم يُدرس في كليّته وفي علاقته ببقية الأفكار، التي شاركته في المكان والزمان عبر دراسة أنماط حضور الفكر العربي في الغرب الإسلامي، لأنّ النظر الجزئي إلى الأفكار والإشكاليات، والمؤسسات التي تنتجها وتطوّرها لا يمكّن إلاّ من خلق تفسيرات جزئية وغير مترابطة فاقدة للانتظام والنّسقيّة.
- وإن تفحَّصْنا تطور المذهب المالكي ومصنفاته، يؤَكّد لنا أنّ هؤلاء هم بُناة المذهب، فما كان العهد الموحدي عهد خمول للمذهب المالكي، بل عهد تجديد وتمحيص ودعم بالأدلة والحجج ببعث أمهات كتبه وإحياء مصنفات روّاده، وقد أكدنا ذلك في كل مراحل البحث، ولهذا نستطيع القول بأنّ الفقه المالكي قد تجدّد خلال العهد الموحدي، فإنّ ابن تومرت ما كان ليخرج عن المدرسة المالكية، ولكنه قام بثورة داخل المدرسة بإدخال آليات جديدة على ما كان متداولا زمن المالكية التقليدية، وهذا كله تأثراً بما أفرزته المدرسة الشافعية، حينما تلاقحت أفكارها مع المالكية، في إطار مدرسة الأثر، وأنّ مسعى ابن تومرت يمكن اعتباره مرحلة متقدمة في سلسلة التطور في المذهب المالكي ببلاد المغرب.
- بُذرت بذور النهضة العلمية الكبرى التي نمت وترعرعت على يد الموحدين في أواخر أيام المرابطين، وكانت الغاية المتوخّاة من حركة عبد الله بن ياسين هي نشر الدين والتمكين لتعاليمه السّمحة من النفوس، فاستتبع ذلك رفع راية العلم والعرفان، ضرورة أنّ الدين الإسلامي والمعرفة متلازمان، ولما قام المهدي بن تومرت بحركته كان يرمي إلى غاية أبعد من غاية سلفه وهي تجديد الدين، وهذه مهمة تقتضي من التوسّع في العلم أكثر ممّا يقتضيه نشر الدين، فلذلك كانت العلوم على اختلافها من عقليّة ونقليّة ألزم للدعوة من سابقتها المرابطية بطبيعة الحال، وهذا ما أعطى للفقه فكرة المبدع.

- إنّ الضمان الأكيد لنجاح حركات التغيير الدينية ومدى فعاليتها يجب أن تكون مستندة إلى سند عقدي (إيديولوجي) يقوم على تنظيم علمي يعتمد على الحجة العقلية، فهذا السند هو الذي يكون ملهما للحركة في مسارها الواقعي العملي، حينما تصطدم بمشاكل الواقع ومنطقه الذي كثيراً ما يُخالف منطق العاطفة، ومنطق الذهن المجرد، فتحافظ بذلك على توازنها، وتكتب من المصداقية الواقعية ما يضمن بها الفعالية والاستمرارية.
- أثبتت التجربة الموحدية وجود بيان لتأصيل علمي، حيث أُعتْبِر المهدي عالماً قبل أن يكون صاحب حركة إصلاحية، ومن قاعدة تشعبه بعلوم الشريعة انطلق في فكرة الإصلاح الديني، فكانت حركته الدينية قائمة على تصحيح علمي في العقيدة والشريعة مؤصّلاً على علم الاستدلال بالنقل والعقل، وهذا ما خصصه المهدي في كتابه، والخاصة بالجانب العقائدي والمنهج الأصولي في تحريك الحياة الدينية.
- لقد مثلت التجربة الموحدية عدة إيجابيات، حيث أنّ صاحبها وصل فيها بين الفكر والعمل، فقد كان عالماً بالدين عقيدة وشريعة، ممّا اعتبر ابن تومرت نفسه مؤسساً لإسلام بربري يختلف عن الإسلام المشرقي، فتراجعت أفكاره إلى خلق مجتمع إسلامي جديد كان هو إمامه، فانطلق يُغير المنكر في كل أواسط المجتمع خاصته وعامته مطبقاً للمبدأ الإسلامي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان تجديده هذا تجديداً للفكر الفقهي في عهده ودولته وما جاء بعد تلك الدولة.
- توقف العقل المسلم عن الإبداع واندفاعه إلى التلقي والتقليد، وسواء في ذلك من ذهب إلى التاريخ في الداخل الإسلامي يستنطقه دون أن يتمكن من حسن قراءته والإفادة منه، أو من ذهب إلى البديل الأسهل وهو الإيمان بمشروع الغالب وتبنّيه دون مناقشة، ومتى كان المقلّد قادرا على المناقشة فالتقليد تعبير عن العجز الذي يدفع إلى تبنّي الأمور الجاهزة، وهذا ما لاحظناه في الفكر الفقهي الزياني الذي جاء وسطاً بين الفكر الفقهي الموحدي والفكر الفقهي المرابطي.
- إنّ بناء الفكر الإسلامي المغربي على الأركان الثلاثة المذكورة في منظومة ابن عاشر، وهي: المذهب المالكي، والعقيدة الأشعرية، وطريقة الجنيد، وما تحمله من دلالات كثيرة، كأنّ تبني فقهاء المغرب الإسلامي للمذهب المالكي، كان اتباعاً وليس تقليداً له.

- إنّ التداخل العميق بين الكلام والفقه والتصوف، مقررا حضوره في تاريخ الفكر الإسلامي، وبعبارته: "فعندما نتأمل تاريخ الفكر العربي الإسلامي، نجد حضوراً -بنسب متفاوتة حسب الفترات التاريخية – لأربعة أنساق أو وجهات نظر رئيسية وهي: أهل الحديث والفقه وأصول الفقه، وأصحاب الكلام والفلسفة والمنطق، وأصحاب القلب والمجاهدة والكشف، بالإضافة إلى أصحاب العلوم المكملة، كاللغة والتاريخ أو أصحاب العلوم الأخرى، مثل الرياضيات، والفلك والكيمياء وغيرها إلاّ أنّ القوة تكون دائما للأنساق الثلاثة الأولى".
- كما لا ينبغي إغفال الدور الاجتماعي والسياسي الذي كان يهدف إليه التداخل الموصوف بين "الفقه" و"علم الكلام" و"التصوف"، إلى أن يتدخل علم الكلام ليضع حداً للممارسات اللاعقلية، ويخلي التصوف من هذه الشوائب المخالفة لما جاء به الإسلام، بل أساس الدين كله، وهو التوحيد، وأن يتدخل الفقه في تحالف عميق مع علم الكلام لأداء الدور المكمل وهو تخليص الشريعة من المظاهر التي سادت في بعض الطرق الصوفية، أهمها إسقاط التكليف، لكن ما يجب التنبيه عليه هو أنّ هذا الحضور لا يكتسب قيمته، ولا يكون له وزن معرفي، إلاّ بمدى تفاعل الأنساق مع بعضها، وهذا التفاعل بين الأنساق الرئيسية في موضوع دراستنا "الفقه" و"علم الكلام" و"الفلسفة" يُنتج لنا فكرا فقهياً له أعلامه، وله إنتاجاته المتنوعة والمتميزة.
- يمكننا الجزم أنّ عهد الموحدين حقق فكرا فقهيا متميزا ومنفردا، ليس بإنتاجاته الفقهية المختلفة فقط، وإنّما في نقطة الانعطاف التي غيرّت مجرى التاريخ المغربي في فترة وجيزة، وتقييم مدى نجاح هذا الفكر الفقهي تبرزه زخامة الإنتاج الفقهي المغربي المتنوع، كما تبرزه فترة ما بعد الموحدين (الزيانيين).
- ومما يؤكد اهتمام علماء المرحلة الموحدية بالحديث النبوي، واجتهادهم في خدمته، أنّهم انشغلوا بالكشف عن العقائد الأشعرية من خلال النظر في الأحاديث النبوية وتفسيرها تفسيرا كلاميا، ونذكر من المصادر "أبكار الأفكار" للشريف الإدريسي.
- إنّ اهتمام المرجعيات الفقهية المغربية واتجاههم نحو التأليف في النوازل، له دلالتان: هو تفوق المدرسة المالكية المغربية في مجال التأليف، وتنوع أبواب الفقه وتعدد اهتمامات الفقهاء وتفاعلهم

مع بيئتهم الثقافية والاجتماعية، والذي هو عامل آخر ساعد على اتجاه الفكر الفقهي وأحكامه نحو فقه النوازل.

- إنّ الاختلاف الحاصل بين الفكر الفقهي الموحدي والفكر الفقهي الزياني، يظهر وفق مميزات الإنتاج الفكري الفقهي، وأنّ الموحدين أحدثوا التغيير في التفكير الفقهي، من خلال محاولات إعادة النظر في العلوم الموروثة، وإعادة بنائها بما يتفق مع مرحلة تاريخية بعينها والذي هو (الإبداع الإيجابي)، ومرحلة (الإبداع السلبي) والذي شمل فترة الزيانيين، بكثرة التآليف وغياب الإبداع والاجتهاد.
- وما فجر الموحدين إلاّ وليد ظلام المرابطين، فعلى الرغم من إبداع فكر فقهي فريد من نوعه في المغرب الإسلامي إلاّ أنّ المُلاحظ بعد الاستقرار النهائي للمالكية على فقه السلف وإتّباع مالك في الفقه، تحولت عقيدتهم من العقيدة السلفية - التي كان عليها- إلى العقيدة الأشعرية التي صارت مذهبهم العقدي الوحيد، ومرد ذلك إلى الضغط الذي فرضه الموحدون على علوم الفروع، وإدخالهم لمعتقد الأشعرية وارتضائهم له مذهبا رسميا.
- وبذلك تبنى المجتمع المغربي للفكر القائم على التقليد، وبُعْدِهِ عن الأصليْن: الكتاب والسّنة.
- وفي الأخير؛ أرى أنّ يتوجّه طلبة التاريخ إلى مثل هذه المواضيع يطرقونّها ليبدعوا فكرا تاريخيا جديدا.
- من المواضيع التي أجد الحاجة إلى دراستها موضوع:
  - الفقهاء السياسيون وأثرهم في الفقه السياسي.
  - العرف الاجتماعي خلال عهد الموحدين.
  - الفقهاء الأصوليون وأثرهم في الفكر التومرتي - عهد عبد المؤمن بن علي أنموذجا-.
  - الانحراف الفكري لدى الفقهاء خلال عهدي الموحدين والزيانيين - دراسة في المنهج والتطبيق-.
  - الخلفية التكوينية للفقيه وأثرها في البناء الفكري الفقهي - عصر الموحدين-.


المَلاحقُ

المَلاحق

الملحق رقم 01: قائمة خلفاء الموحدين[1]

1. عبد المؤمن بن علي (524-558هـ/ 1120-1163م)
2. أبو يعقوب يوسف (558-580هـ/ 1136-1184م)
3. أبو يوسف يعقوب المنصور (580-595هـ/ 1184-1199م)
4. أبو مُحَمَّد عبد الله الناصر (595-610هـ/ 1199-1213م)
5. أبو يعقوب يوسف المستنصر (611-620هـ/ 1313-1224م)
6. عبد الواحد بن يوسف بن عبد المؤمن (620-621هـ/ 1224م)
7. العادل بن يعقوب المنصور (621-624هـ/ 1224-1227م)
8. يحي بن الناصر (624-627هـ/ 1227-1230م)
9. المأمون بن المنصور (627-630هـ/ 1231-1232م)
10. الرشيد بن المأمون بن المنصور (630-640هـ/ 1232-1242م)
11. السعيد علي أبو الحسن (640-646هـ/ 1242-1248م)
12. أبو حفص عمر المرتضى (646-665هـ/ 1248-1266م)
13. أبو دبوس الواثق بالله (665-668هـ/ 1266-1270م)

1- مجهول أندلسي (حي سنة: 783هـ/ 1381م)، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تح: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1979م، ص 132.

الملحق رقم 02: مناظرة ابن تومرت مع فقهاء المرابطين[1]

«... ورأى تداخلهم في المقال، قال لهم: "قدموا من أنفسكم من تقوم به حجتكم، وتأدبوا بآداب أهل العلم، وقفوا عند شروط المنظرة، حيث افتتح ابن تومرت المناظرة بتوجيه سؤال إلى خصمه قائلا: "أيها الفقيه، أنت لسان الجماعة المتقدم للكلام، فأخبرني: هل تنحصر طرق العلم أم لا؟ فقال المجيب: نعم منحصرة في الكتاب والسنة والمعاني التي بنيت عليها"، فقال له المهدي، إنما سألت عن طرق العلم هل هي منحصرة أم لا؟، فلم تذكر إلّا واحدا منها، ومن شرط الجواب أن يكون مطابقا للسؤال، فلم يفهم عنه، وعجز عن الجواب، ثم سألهم عن أصول الحق والباطل ما هي؟، فعاد المجيب إلى جوابه الأول، فلما رأى ابن تومرت عجزهم عن فهم السؤال فضلا عن الجواب شرع ﷺ في تبيين ما سأل عنه".

فبدأ جوابه في توضيح أصول الحق والباطل قائلا: "أصول الحق والباطل أربعة وهي العلم والجهل، والشك والظن، والعلم أصلا للهدى، أمّا الجهل والشك والظن أصولا للضلال، فعارضه مُحَّد بن الأسود قاضي ألمرية، لقد جعلت الجهل أصلا للضلال، وليس بأصل لشيء وجعلت الشك أصلا للضلال وليس بأصل لشيء، وجعلت الظن أصلا للضلال، وجل أحكام الشريعة تثبت بالظن، منها الشهادة فإنها مظنونة والحكم بها ثابت، فقال مجيبا لهم: أنّ جميع ما أنكرتموه مقطوع بصحته، دلت عليه الأدلة القطعية والبراهين السمعية... تولى الكلام قاضي ألمرية مُحَّد بن أسود وقال: ما هذه الأقوال التي تنقل عنك في حق الملك العادل المنقاد إلى الحق والمؤثر لطاعة الله على هواه؟ قال ابن تومرت: إنّ ما نقل عني قد قلته حقا ولي من ورائه أقوال أخرى، أمّا قولك إنّ ملككم عادل منقاد للحق مؤثر طاعة الله على هواه، فهذه أقوال تقولونها وتنصرونه بها مع علمكم بأن الحجة متوجهة عليه، فهل بلغك يا قاضي أنّ الخمر تباع في هذه الديار جهارا وأن الخنازير تمشي بين المسلمين وأن أموال اليتامى تؤكل ظلما وعدوانا؟ وعدد من ذلك جميع المنكرات التي رآها، فلما سمع الملك كلامه ذرفت عيناه وأطرق حياء فسكت علماء السوء ولم يتكلم منهم أحد،

1- عبد الله كنون، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، ص 390.

فقال مالك بن وهيب وقد فهم نفسية ابن تومرت وأدرك غايته، نصيحتي لك أيها الملك أن تأمر بسجن هذا الرجل وأتباعه وتنفق عليهم كل يوم دينارا لتكفى عنك شرهم وإلا أنفقت عليهم كل خزائنك ولا يُجْدِيك ذلك نفعاً، لكن الوزير يِينتان بن عمر تدارك الأمر وقال يَقْبُحُ بك أيها الملك أن تبكي من موعظة رجل، ثم تسجنه في مجلس واحد، فأصغى الملك لرأيه وصرف ابن تومرت وسأله الدعاء».

الملحق رقم 03: أمراء الدولة الزيانية[1] (633-962هـ/ 1235-1554م)

1. أبو يحيى يغمراسن بن زيان: (633-681هـ/ 1235-1282م)
2. أبو سعيد عثمان الأول بن يغمراسن: (681-703هـ/ 1282-1303م)
3. أبو زيان مُحَمَّد بن عثمان الأول: (703-707هـ/ 1303-1307م)
4. أبو حمو موس ى بن عثمان الأول: (707-718هـ/ 1307-1318م)
5. أبو تاشفين الأول عبد الرحمن بن أبي حمو الأول: (718-737هـ/ 1318-1337م)
6. أبو سعيد عثمان الثاني: (749-753هـ/ 1348-1352م)
7. أبو حمو موس ى الثاني بن أبي يعقوب يوسف: (760-791هـ/ 1359-1389م)
8. أبو تاشفين الثاني عبد الرحمن بن أبي حمو الثاني: (791-795هـ/ 1389-1392م)
9. أبو ثابت يوسف بن أبي تاشفين الثاني: (795-796هـ/ 1392-1393م)
10. أبو الحجاج يوسف بن أبي حمو الثاني: (796-797هـ/ 1393-1394م)
11. أبو زيان الثاني عبد الرحمن بن أبي حمو الثاني: (797-801هـ/ 1394-1399م)
12. أبو مُحَمَّد عبد الله الأول بن أبي حمو الثاني: (801-804هـ/ 1399-1402م)
13. أبو عبد الله مُحَمَّد الأول المعروف بابن خولة: (804-813هـ/ 1402-1412م)
14. عبد الرحمن الثالث: (813-814هـ/ 1411-1411م)
15. السعيد بن أبي حمو الثاني: (814-814هـ/ 1412-1412م)
16. أبو مالك عبد الواحد بن حمو الثاني (المرة الأولى): (814-827هـ/ 1424-1428م)

1- عبد العزيز فيلالي، **تلمسان في العهد الزياني**...، ج2، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002م، ص 500-501.

17. أبو عبد الله مُحَمَّد الثاني المعروف بابن الحمراء (المرة الأولى): (827-831هـ/ 1424-1428م)

18. أبو مالك عبد الواحد (المرة الثانية): (831-833هـ/ 1428-1431م)

19. أبو عبد الله مُحَمَّد الثاني (المرة الثانية): (833-834هـ/ 1430-1431م)

20. أبو العباس أحمد العاقل بن أبي حمو الثاني: (834-866هـ/ 1431-1462م)

21. أبو عبد الله مُحَمَّد الثالث المتوكل على الله: (866-873هـ/ 1462-1468م)

22. أبو عبد الله مُحَمَّد الرابع الثابتي: (873-910هـ/ 1468-1505م)

23. أبو عبد الله مُحَمَّد الخامس بن مُحَمَّد الثابتي: (910-922هـ/ 1505-1516م)

24. أبو حمو الثالث بن مُحَمَّد الثابتي (المرة الأولى): (922-923هـ/ 1516-1517م)

25. أبو زيان أحمد الثالث: (923-924هـ/ 1516-1517م)

26. أبو حمو الثالث بن مُحَمَّد الثابتي (المرة الثانية): (924-934هـ/ 1521-1528م)

27. عبد الله بن أبي حمو الثالث بن مُحَمَّد الثابتي: (934-947هـ/ 1528-1540م)

28. أبو زيان أحمد الثاني بن عبد الله الثاني: (947-949هـ/ 1540-1542م)

29. أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبي حمو: (949-949هـ/ 1542-1542م)

30. أبو زيان أحمد الثاني بن عبد الله الثاني (المرة الثانية): (949-957هـ/ 1542-1550م)

31. الحسن بن عبد الله الثاني الزياني: (957-962هـ/ 1550-1554م).

الملحق رقم 04: العلوم والكتب المتداولة بتلمسان ق7، 9هـ (نماذج) [1]

العلم	الكتاب	المؤلف	الكتاب	المؤلف
علم الكلام	مؤلفات الباقلاني	أبو بكر محمد بن طيب الباقلاني (ت403هـ)	الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد	أبو المعالي الجويني (ت478هـ)
التفسير	الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل	أبو القاسم الزمخشري (ت538هـ)	المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز	أبو محمد عبد الحق بن عطية (ت541هـ)
	أنوار التنزيل وأسرار التأويل	ناصر الدين أبو الخير الشافعي (ت691هـ)	الجواهر الحسنان	عبد الرحمان الثعالبي
الحديث	الموطأ	الإمام مالك	الصحاح	البخاري ومسلم والسنن الأربع

1- بوعقادة، **الحركة الفقهية**، ص 1110.

الفقه الفروعي	الواضحة	عبد الملك حبيب (ت238ه)	المدونة الكبرى	سحنون بن سعيد (ت240ه)
	التهذيب	أبو القاسم البرادعي (ت372ه)	التفريغ	ابن الجلاب أبو القاسم (ت378ه)
	التلقين	عبد الوهاب بن علي (ت422ه)	الاستذكار	ابن عبد البر النمري (ت463ه)
	التبصيرة	مُحَمَّد اللخمي (ت498ه)	البيان والتحصيل	أبو الوليد بن رشيد الجدّ (ت520ه)
	جامع الأمهات	ابن الحاجب (ت646ه)		
أصول الفقه	المستصفى من علم الأصول	أبو حامد الغزالي (ت505ه)	المحصول في علم الأصول	فخر الدين الرازي (ت606ه)
	منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل ومختصره	ابن الحاجب	شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول	شهاب الدين القرافي (ت684ه)
	أنوار البروق في أنواء الفروق	القرافي		

الملحق رقم 05: يعكس التوجهات الفكرية لبعض النخب العالمة بالمغرب الإسلامي، من خلال رسالة "في الرد على إنسان يدّعي الصلاح" لمؤلف مجهول[1]

«... فاعلم أني منذ نشأت أُلهمت حب السّنة والحديث وبُغض البدع وعلوم الأوائل من فلسفة ومنطق، وألفت في ذم المنطق وأنا ابن ثماني عشر سنة وكرهته كراهة تحريم، وما سمعت بمسلة تعزي إلي علوم الفلسفة إلاّ كرهت سماعها ولا بكتاب في شيء من فنونهم إلاّ وتحاميت النظر فيه، ونشأت على حب الصالحين واعتقادهم فما سمعت بصالح إلاّ وقصدتُ زيارته والتبرك به، فاجتمعت بجماعة كثيرة منهم في حدود سنة ثمانين (880هـ/ 1475م) وأنا إذ ذاك مقصود بالإفتاء والتدريس وقد سارت مصنفاتي إلى الآفاق، تردد إليّ طالب للأخذ عني وكتابة مصنفاتي فذكر لي في غضون ذلك أنّه تربية شيخ صالح يُسمى فُلانا وذكر لي من صلاحه وكراماته أمرا عظيما فملت إلى زيارته، فذهبت معه إليه واجتمعت به فذكر لنا مجلس وعظ حثنا فيه على الزهد في الدنيا والإقبال على الله والانقطاع عمن سواه... فأعجبني ذلك وملت إليه فكنت بعد ذلك كلما ضاق صدري واحتجت إلى مذكر أقول لجماعة الطلبة امضوا بنا لزيارة فلان فنذهب إليه».

1- مؤلف مجهول (ت بعد 937هـ/1530م)، **رسالة في الرد على إنسان يدعي الصلاح**، مخطوط المكتبة الوطنية التونسية، ضمن مجموع تحت رقم MSS-A-34370، 7 ظ-8 و. نقلا عن: إلهام قاتل، **المرجع السابق**، ص 201.

الملحق رقم 06: مناظرة عبد المؤمن بن علي الموحدي للفقيه ابن زرقون المالكي تعكس حرص عبد المؤمن بن علي على تطبيق المذهب الظاهري[1]

«... ولما أن اطمأنّت بالأمير عبد المؤمن الدّار، جمع الفقهاء إمّا لاختبار مذهبهم أو حملهم على مذهب ابن حزم، فحكى عن أبي عبد الله بن زرقون جامع الاستذكار والمنتقى قال كنت فيمن جمعهم فقام على رأسه كاتبه ووزيره أبو جعفر بن عطية، فخطب خُطبة مُختصرة ثم ردّ رأسه إلى الفقهاء وقال لهم بلغَ سيدنا أنّ قوما من أولي العلم تركوا كتاب الله وسنة رسوله —صلى الله عليه وسلم– وصاروا يحكمون بين النّاس ويُفتون بهذه الفروع والمسائل التي لا أصل لها في الشرع أو كلاماً هذا معناه وقد أمر أنّ من فعل ذلك بعد هذا اليوم ونظر في شيء من الفروع والمسائل عُوقب العقاب الشديد وفُعِلَ به كذا وكذا وسكت ورفع الأمير عبد المؤمن رأسه إليه، وأشار عليه بالجلوس فجلس، وقال سمعتم ما قال فقال له الطلبة نعم قال وسمعنا أنّ عند القوم تأليفاً من هذه الفروع يسمونه الكتاب يعني المدونة وأنّهم إذا قال لهم قائلٌ مسألة من السُّنة ولم تكن فيه أو مخالفة له قالوا ما هي في الكتاب أو ما هو مذهب الكتاب وليس ثَمَّ كتاب يُرجع إليه إلاّ كتاب الله تعالى وسنة رسوله –ﷺ–، قال وأرْعَدَ وأبْرَق في التخويف والتحذير من النظر في هذه الكتب والفقهاء سكوتٌ، ثم قال ومن العجب أنّهم يقولون أقوالاً برأيهم وليست من الشرع أو قال من الدّين فيقولون من طرأ عليه خللٌ في صلاته يُعيد في الوقت فيتحكمون في دين الله تعالى لأنّها إمّا صحيحة فلا إعادة أو باطلةٌ فيُعيد... فصمت القومُ ولم يُجبه أحدٌ لحدة الأمر والإنكار.

قال ابن زرقون فحملتني الغيرةُ على أنْ تكلمت وتلطفت في الكلام لهم وأنّ الله تعالى أحيا بهم الحقّ وأهلهُ وأماتَ الباطلَ وذكر نحو هذا المنحى، وقلت إن أذن لي في الجواب تكلمتُ وأديتُ نصيحتي وهي السُّنة فقال كالمنكر عليّ وهي السُّنة أيضاً وكررّها فقلتُ ثَبَتَ في الصحيح "أنّ رجُلاً دَخَلَ عَلى رَسُول الله – ﷺ– وصَلى ثمَّ جَاءَ وسَلَمَ عليه فرَدّ عليه وقال: ارْجعْ وَصَلْ فَإنَّك لمْ تَصَل حتى فَعَلَ ذلَكَ ثلاثَ مراتٍ ثمَّ قال لهُ والذِي بَعَثَكَ بالحَقْ مَا أحْسنُ غَيْرَ هذا فعلّمنؤي،

1- عليش أبو عبد الله بن أحمد المالكي (ت1299هـ/1881م)، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، دار المعرفة، (د.ت)، 102/1.

فقَال له: إذا افتَتَحتَ الصّلاة" إلى آخر الحديث فأمره بإعادة الوقتية ولم يأمره بإعادة ما خرج وقته من الصلوات.

فعلى هذا بنى الفقهاء أمرهم فيمن دخل عليه خللٌ في الصّلاة فلمّا أصغى إليّ اتسع لي القول فقلت له يا سيدي جميع ما في هذا الكتاب مبنيٌ على الكتاب والسّنة وأقوال السلف والإجماع، وإنّما اختصره الفقهاء تقريباً لمن ينظر فيه من المتعلمين والطالبين فانطلقت ألسنة الفقهاء الحاضرين حينئذ ووافقوني على ما قلت ثمَّ دعا فقال اللهم وفقنا يا ربّ العالمين، وقام إلى منزله فقال الوزير أقدِمْت على سيدنا يا فقيه فقلت لو سكتُ للحقتني عقوبة من الله تعالى قال فكنت أدخل بعد ذلك على عبد المؤمن فأرى منه البرّ التامّ والتكرمة.

ثم سكت الحال بعد ذلك حتى جاء أيام حفيده الأمير يعقوب فأراد حمل النّاس على كُتب ابن حزم فعارضه فقهاء وقته وفيهم أبو يحيى بن الموّاق وكان أعلمهم بالحديث والمسائل فلمّا سمع ذلك لزمَ داره وعارض وأكبّ على جمع المسائل المنتقدةؤ على ابن حزم حتى أتمها وكان لا يغيب عنه فلمّا أتمّها جاء إليه فسأله عن حاله وغيبته وكان ذا جلالة عنده ومبرراً له فقال له: يا سيدنا قد كنتُ في خدمتكم تذكرون حمل النّاس على كتب ابن حزم وفيها أشياء أعيذكُم بالله من حمل النّاس عليها وأخرجتُ له دفتراً فلمّا أخذه الأمير جعل يقرؤه.

ويقول أعوذ بالله أن أحمل أمّة مُحَّد - ﷺ- على هذا وأثنى على ابن الموّاق ودخل منزله ثم سكت الحال بعد في الفروع وظهرت وقويت، والحمد لله وهي إذا أخذت مسألة مسألة وجدت كلها راجعة إلى أصول الشريعة الكتاب والسّنة والإجماع ولا يوجد شيءٌ منها خارجا عنها؛ لأنّ واضعها ومستنبطها من خيار سلف المسلمين وعلمائهم وعُدُلهم وأهل التفقه والمعرفة بالشرع فهُم قومٌ غُذُوا بالتقوى ورُبُّوا بالهُدى فَهُم أنوار الدّنيا ورياحينُها وبركاتُ الأمّة وميامينُها عُدُولُ كل خلفٍ وأئمة كل سلفٍ سادةٌ أفنوا أعمارهم في استنباطها وتحقيقها بعد تمييز الصحيح من السّنن من السقيم والناسخ من المنسوخ وغير ذلك من علومها ودوّنوها على أصلهَا وفرّعوا عليها فُرُوعها من الفقه تقتضيها ومسائل طلباً للاختصار وتقريباً على الناظر فجزاهم الله عن المسلمين أحسن جزائه كما جعلهم ورثة أنبيائه وحفظة شرعه وجعلنا من المتبعين لهم.

وذكر ابن رشد في أول المقدّمات أنّ المدّونة تدور على مالك بن أنس إمام دار الهجرة وابن القاسم المصري الوليّ الصالح وسحنونٌ وكلهم مشهورن بالإمامة والعلم والفضل ونحوهِ لابن الرَّقيق والمدارك كلام البُرزلي بتقديم وتأخير وأمّا قصر الرُّباعيَّة في نصف يوم فهو قول طائفةٍ من الظاهرية مردودٌ عليهم وفطرُ رمضان فيه لم أرَ من قال به وصلاة الجنازةِ بلا طهارة مذهبٌ شاذٌ مردودٌ وسجودُ التلاوةِ وإن كان في البخاريّ عن ابن عُمر فقد قال الحافظ ابن عبد البرّ الإجماع على خلافه وعارضه الحُفاظُ بما خرّجه البيهقي بإسنادٍ صحيح عن ابن عُمر قال لا يسجُد الرجُل إلاّ وهو طاهرٌ والجهرُ بالبسملة والقبضُ والقُنوتُ جهراً بعد الرّكوع مذهب الإمام الشافعي وتأخير الصُّبح للأسفار مذهب أبي حنيفة، وهؤلاء تركوا تقليد إمام مُعين واتبعوا الأحاديث بزعمهم فتارةٌ وافقوا بعض المذاهب الصّحيحة وتارة بعض المذاهب الشاذّة، وتارة خرقوا الإجماع وهذا شؤمُ الخروج عن المذاهب والابتداع.

قال العارف الشعراني فإنْ قلت فهل يجب على المحجوب عن الاطّلاع على العين الأولى التقيّد بمذهب معين، فالجواب نعم عليه ذلك لئلا يَضِلّ في نفسه ويُضِلّ غيره انتهى.».

الفَهَارِسُ العَامَّةُ

- فهرس الآيات القرآنية الكريمة
- فهرس الأحاديث الشريفة
- فهرس الأعلام
- فهرس المؤلفات
- فهرس الأماكن
- فهرس المذاهب والفرق

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

فهرس الأعلام

أ

ب

ت

ث

ج

ح

د

ر

ز

س

ش

ن

هـ

و

ي

فهرس المؤلفات

أ

ب

ت

ث

ج

ح

ن

و

فهرس الأماكن

أ

ب

ت

ج

ح

د

ر

ي

فهرس المذاهب والفرق

قَائِمَةُ المَصَادِرِ والمَرَاجِعِ

قائمة المصادر والمراجع

❁ **القرآن الكريم برواية حفص**

❖ **المصادر العربية:**

1) ابن الأبّار (أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الله القضاعي، ت658هـ/1238م)، **التّكملة لكتاب الصّلة**، نشر فرانسيسكو قوديرا، مطبعة روخس، مدريد، 1886م.

2) ـــــ . ـــــ ، **المعجم في أصحاب القاضي أبي علي الصفدي**، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط1، القاهرة- بيروت، 1989م.

3) ابن الأحمر (أبو الوليد إسماعيل بن الخزرجي الأنصاري النصري، ت807هـ)ـ، **أعلام المغرب والأندلس في القرن الثامن**، تح: مُحَمَّد رضوان الداية، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، لبنان، (1396هـ/ 1976م).

4) ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي، ت668هـ/1269م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تح: رضا نزار، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ت).

5) ابن أبي دينار (أبو عبد الله الشّيخ مُحَمَّد بن أبي القاسم الرعيني القيرواني، ت1110/1698م)، **المؤنس في أخبار إفريقية وتونس**، مطبعة الدولة التونسية، ط1، تونس، (د.ت).

6) ابن أبي زرع (علي بن عبد الله الفاسي، ت726هـ/1325م)، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار المغرب وتاريخ مدينة فاس**، تح: عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط، المغرب، 1972م.

7) ـــــ . ـــــ ، **الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية**، دار المنصور للطباعة، الرباط، المغرب، 1972م.

8) الآمدي (أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي، ت631هـ/1233م)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تح: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2003م.

9) الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد الشيرازي، ت756هـ/1355م)، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (د.ت).

10) الباجي (أبو الوليد، ت474هـ/1081م)، **الحدود الأصولية**، مؤسسة الزعبي، لبنان، ط1، 1973م.

11) البزار (أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، ت292هـ/ 904م)، مسنده بعنوان: **البحر الزخار**، تح: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكمة، ط1، المدينة المنورة، 1988م.

12) البيضاوي (ناصر الدين، ت951هـ/1544م)، **منهاج الوصول**، مطبعة مُحَمَّد علي صبيح، ميدان الأزهر، مصر، 1969م.

13) التنبكتي (أبو العباس أحمد بن أحمد بابا، ت أواخر القرن 6هـ/12م)، **كفاية المحتاج**، تح: مُحَمَّد مطيع، مطبعة فضالة، ط1، المحمدية، المغرب، 2000م.

14) ــــ . ــــ ، **نيل الابتهاج بتطريز الديباج**، إشراف وتقديم: عبد الله العرافة، كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، (د.ت).

15) التّنسي (مُحَمَّد بن عبد الله بن عبد الجليل، ت899هـ/1493م)، **تاريخ بني زيان ملوك تلمسان**، من كتابه: نظم العقيان في بيان شرف بني زيان، القسم الأول، تح: محمود بوعياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م.

16) ابن تومرت (مُحَمَّد بن عبد الله الهرغي المصمودي، ت524هـ/1129م)، **أعزّ ما يطلب**، تح: عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م.

17) الجرجاني (علي بن مُحَمَّد، ت816هـ/1413م)، **التعريفات**، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1405هـ.

18) الجويني أبو المعالي (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، ت478هـ/1085م)، **كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تح: مُحَمَّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجى، مصر، (1369هـ/1950م).

19) حاجي خليفة، (مصطفى بن عبد الله، ت1067هـ/1636م)، **كشف الظنون عن أسمى الكتب والفنون**، تصحيح وتعليق: محمد شرف الدين يالتقايا رفعت بيلكه الكليسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).

20) ابن حجة الحموي (تقي الدين أبو بكر بن علي، ت837هـ/1433م)، **طيب المذاق من ثمرات الأوراق**، تح: أبو عمار السخاوي، دار الفتح، الشارقة، الإمارات، 1997م.

21) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد الظاهري، ت456هـ/1063م)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تح: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د.ت).

22) ـــــ . ـــــ ، **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تح: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، سوريا، (د.ت).

23) أبو الحسين البصري (محمد بن علي الطيب، ت436هـ/1044م)، **المعتمد في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).

24) الحفناوي (أبو القاسم محمد، ت1356هـ/1936م)، **تعريف الخلف برجال السلف**، مطبعة بيير فونتانة الشرقية، الجزائر، 1906م.

25) الحنبلي (ذهب بن العماد، ت546هـ/ 1151م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، مكتبة القدسي، القاهرة، مصر، 1351هـ، ج4.

26) الخشني (أبو عبد الله محمد بن حارث بن أسد، ت316هـ/928م)، **طبقات علماء إفريقية**، جمع وتح: ابن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006م.

27) ابن الخطيب (لسان الدين محمد بن عبد الله، ت776هـ/1374م)، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تح: محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي، ط1، القاهرة، مصر، 1974م.

28) ـــــ . ـــــ ، **كناسة الدكان بعد انتقال السكان**، تح: كمال شبانة، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، مصر، 2003م.

29) ابن خلدون (أبو زكريا يحيى بن أبي بكر، ت780هـ/1378م)، **بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد**، مطبعة بيير فونطانا الشرقية، الجزائر، 1903م.

30) ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن بن مُحمَّد، ت808هـ/1306م)، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقًا**، المعارف للطباعة والنشر، تونس، 2004م.

31) ـــــ . ـــــ ، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، تح: خليل شحادة، دار الفكر، ط2، بيروت، لبنان، (1408هـ/ 1988م).

32) ـــــ . ـــــ ، **المقدمة**، دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 2003م.

33) ـــــ . ـــــ ، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، نشر: الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د.ت).

34) ابن خلكان (شهاب الدين أبو العباس، ت681هـ/1282م)، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1972م.

35) الدباغ (أبو زيد عبد الرحمن بن مُحمَّد الأنصاري، ت696هـ/1297م)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تح: إبراهيم شبوح، مكتبة الخانجي، ط1، مصر، 1968م.

36) ابن دحية، (أبو الخطاب عمر بن حسن الأندلسي، ت633هـ/1235م)، **المطرب من أشعر أهل المغرب**، تح: إبراهيم الأبياري وآخرون، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، 1955م.

37) الدرجيني (أبو العباس أحمد بن سعيد، ت حوالي 670هـ/1271م)، **طبقات المشايخ بالمغرب**، تح: إبراهيم مُحمَّد طلاي، مطبعة البعث، ط2، قسنطينة، الجزائر، 1974م.

38) الدمياطي (أبو بكر ابن السيد مُحمَّد شطا، ت1302هـ/1884م)، **حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرة العين بمهمات الدين**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، (1418هـ/ 1997م).

39) الذهبي (شمس الدين مُحمَّد بن أحمد، ت748هـ/1344م)، **تذكرة الحفاظ**، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، (1419هـ/ 1998م).

40) ـــــ . ـــــ ، **سير أعلام النبلاء**، تح: خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، (د.ت).

41) ـــــ . ـــــ ، **طبقات القراء**، تح: أحمد خان، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1997م.

42) الرازي (فخر الدين أبو عبد الله بن أبي بكر، ت666هـ/1267م)، **المحصول من علم الأصول**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1988م.

43) الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن مُحَمَّد، ت502هـ/1108م)، **المفردات في غريب القرآن**، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، ط1، دمشق- بيروت، 1412هـ.

44) ـــ . ـــ ، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1981م.

45) ابن رشد الجدّ، (أبو الوليد مُحَمَّد بن أحمد القرطبي، ت520هـ/1126م)، **تهافت التهافت**، تع: مُحَمَّد العربي، دار الفكر البناني، ط1، بيروت، لبنان، 1993م.

46) ـــ . ـــ ، **فصل المقال**، دراسة وتح: مُحَمَّد عمارة، دار المعارف، مصر، (د.ت).

47) ابن رشد الحفيد (مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد، ت595هـ/1198م)، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تق وتح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة، مصر، 1964م.

48) ابن الزبير (أبو جعفر أحمد بن إبراهيم الغرناطي، ت708هـ/1308م)، **كتاب صلة الصّلة**، تح: شريف أبو العلا العدوي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، القاهرة، مصر، 2008م.

49) الزركشي (أبو عبد الله مُحَمَّد بن إبراهيم، كان حيا سنة 894هـ/1488م)، **تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية**، تح: مُحَمَّد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، 1966م.

50) الزركشي (بدر الدين مُحَمَّد بن عبد الله، ت794هـ/1391م)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تح: مُحَمَّد مُحَمَّد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1421هـ/ 2000م).

51) ـــ . ـــ ، **البرهان في علوم القرآن**، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر للطباعة والنشر، ط3، بيروت، لبنان، 1980م.

52) الزركلي (خير الدين بن محمود بن مُحَمَّد، 1396هـ/1976م)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، ط15، بيروت، لبنان، 2006م.

53) زرّوق (أحمد بن أحمد البرنسي الفاسي، ت899هـ/1493م)، **قواعد التصوف**، تح: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005م.

54) ابن الزيات (أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي، ت617هـ/1220م)، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تح: أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 1984م.

55) السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين، ت771هـ/1369م)، **طبقات الشافعية**، تح: عبد الفتاح مُحَّد الحلو ومحمود مُحَّد الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1964م.

56) السخاوي (شمس الدين مُحَّد بن عبد الرحمن، ت902هـ/1496م)، **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، دار الجيل، ط1، بيروت، لبنان، 1992م.

57) السراج الأندلسي (مُحَّد بن مُحَّد، ت1149هـ/1730م)، **الحلل السندسية في الأخبار التونسية**، تح: مُحَّد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985م.

58) ابن سعيد (أبو الحسن علي بن موسى، ت685هـ/ 1286م)، **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة**، تح: إبراهيم الأبياري، دار المعارف، القاهرة، مصر، 2009م.

59) ــــ . ــــ ، **المغرب في حلى المغرب**، تح: شوقي ضيف، دار المعارف، ط3، القاهرة، مصر، 1995م.

60) السلمي (أبو عبد الرحمن مُحَّد، 412هـ/1021م)، **طبقات الصوفية**، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2002م.

61) السّنوسي (عبد الله مُحَّد بن يوسف التلمساني، ت895هـ/1489م)، **العقيدة الوسطى وشرحها**، تح: يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1971م.

62) ــــ . ــــ ، **عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى**، مطبعة جريدة الإسلام، مصر، 1899م.

63) السهروردي (أبو النجيب عبد القاهر، ت563هـ/1168م)، **عوارف المعارف**، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1986م.

64) ابن سهل (أبو الأصبغ عيسى الجياني، ت486هـ/1093م)، **الإعلام بنوازل الأحكام وقطر من سير الحكام**، تح: يحي مراد، دار الحديث للطبع والنشر، القاهرة، مصر، (1428هـ/ 2007م).

65) السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت911هـ/1508م)، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط2، القاهرة، مصر، 1979م.

66) ـــ . ـــ ، **حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة**، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، القاهرة، مصر، (1387هـ/ 1967م).

67) الشافعي الصغير (شمس الدين مُحَمَّد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي، 1004هـ/1595م)، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان، (1404هـ/ 1981م).

68) الشوكاني (مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد، ت1250هـ/ 1834م)، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تح: أبو حفص الأثري، دار الفضيلة، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2000م.

69) ـــ . ـــ ، **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع**، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1348هـ.

70) ابن صاحب الصلاة (عبد المالك مُحَمَّد بن أحمد، ت594هـ/1197م)، **المن بالإمامة**، تح: عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1987م.

71) ابن صعد (أبو الفضل مُحَمَّد بن سعيد التلمساني، ت901هـ/1495م)، **النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب**، تح: مُحَمَّد أحمد الديباجي، دار صادر، ط1، بيروت، لبنان، 2011م.

72) ابن الصغير المالكي (ت بعد 294هـ/907م)، **أخبار الأيمة الرستميين**، تح: مُحَمَّد ناصر وإبراهيم بحاز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986م.

73) الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك، ت764هـ/1203م)، **الوافي بالوفيات**، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، لبنان، 2000م.

74) ابن طملوس (أبو الحجاج يوسف بن مُحَمَّد، ت620هـ/1223م)، **المدخل إلى صناعة المنطق**، وقف على طبعه: ميكائيل أسين بلاديوس السرقسطي، طُبع بمطبعة الأبيرقة، مجرية، 1916م.

75) ابن عابدين (مُحَمَّد أمين عبد العزيز، ت1252هـ/1836م)، **رد المحتار على الرد المختار**، تح وتع: عادل أحمد عبد الموجود وعلي مُحَمَّد معوض، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة خاصة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2003م.

76) ابن عاشر (أبو محمَّد عبد الواحد، ت1040هـ/ 1630م)، **متن ابن عاشر في مذهب مالك، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين**، المطبعة الثعالبية، الجزائر، (1343هـ/ 1924م).

77) العامري (أبو الحسن محمَّد بن يوسف، ت381هـ/996م)، **كتاب الإعلام بمناقب الإسلام**، تح: أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1408هـ/ 1988م).

78) ابن عبد الملك المراكشي (أبو عبد الله مُحمَّد بن مُحمَّد الأوسي، ت703هـ/1303م)، **الذيل والتّكملة لكتابي الموصول والصّلة**، تح: محمَّد بن شريفة، دار الثقافة، السفر الأول، القسم الأول، بيروت، لبنان، (د.ت).

79) ابن عذاري (أبو العباس أحمد المراكشي، حي 712هـ/1312م)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين**، تح: محمَّد إبراهيم الكتاني وآخرون، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985م.

80) ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي، ت571هـ/1175م)، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، دار الفكر، ط2، دمشق، سوريا، 1978م.

81) ابن عسكر (محمَّد الحسني الشفشاوني، ت986هـ/1578م)، **دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**، تح: محمَّد حجي، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط2، المغرب، 1977م.

82) العقباني (أبو عبد الله محمَّد بن أحمد التلمساني، ت871هـ/1467م)، **تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر**، تح: علي الشنوفي، نشرية الدراسات الشرقية، مج14، دمشق، سوريا، 1965-1966م.

83) ابن غازي (محمَّد بن أحمد بن مُحمَّد بن علي المكناسي، ت919هـ/1533م)، **الفهرس**، تح: محمَّد الزاهي، دار بوسلامة للطبع والنشر، ط1، تونس، 1984م.

84) الغبريني (أبو العباس أحمد بن أحمد، ت704هـ/1304م)، **عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية**، تح: عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، (د.ت).

85) الغزالي (أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد، ت505هـ/1111م)، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت.

86) ــــ . ــــ ، **الإملاء في إشكالات الإحياء**، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م.

87) ــــ . ــــ ، **المستصفى من علم الأصول**، تح: مُحَمَّد عبد السلام عبد الشافي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1413هـ/ 1993م).

88) الفرابي أبو نصر (ت339هـ/950م)، **إحصاء العلوم**، تح تق: عثمان أمين، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، مصر، 1968م.

89) ابن فرحون (إبراهيم بن علي بن مُحَمَّد، ت799هـ/1397م)، **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).

90) ابن الفرضي (أبو الوليد عبد الله بن مُحَمَّد الأزدي، ت403هـ/1013م)، **تاريخ علماء الأندلس**، تح: روحية السويفي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1997م.

91) الفوكون (عبد الكريم بن مُحَمَّد القسنطيني، ت1073هـ/1662م)، **منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية**، تح: أبو القاسم سعد الله، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1987م.

92) الفيومي (أحمد بن مُحَمَّد بن علي، ت770هـ/1368م)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، (د.ت).

93) ابن القاضي (أبو العباس أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد المكناسي، ت1025هـ/1615م)، **ذيل وفيات الأعيان المسمى درّة الحجال في أسماء الرّجال**، تح: مُحَمَّد الأحمدي أبو النور، دار التراث- المكتبة العتيقة، ط1- ط3، القاهرة- تونس، (1391هـ/ 1971م).

94) ــــ . ــــ ، **جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس**، دار المنصور للطباعة، الرباط، المغرب، 1974م.

95) القاضي عياض (أبو الفضل بن موسى السبتي، ت544هـ/1149م)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تق: أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1965م.

96) ابن قتيبة (أبو مُحَّد عبد الله بن مسلم الدينوري، ت276هـ/889)، **تأويل مختلف الحديث**، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الإسلامية، ط1، القاهرة، مصر، 1982م.

97) القرافي (بدر الدين مُحَّد بن يحيى، ت946هـ/1533م)، **توشيح الديباج وحلية الابتهاج**، تح: علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، (1425هـ/ 2004م).

98) القرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت684هـ/1255م)، **الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام**، تح: أبو غدة عبد الفتاح، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط2، حلب، سوريا، 1995م.

99) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري، ت465هـ/1072م)، **الرسالة القشيرية**، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، مصر، 1989م.

100) ابن القطان (أبو مُحَّد حسن بن علي بن مُحَّد الكتامي، حي سنة 650هـ/1252م)، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تح: مُحَّد علي مكي، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، لبنان، 1990م.

101) القلصادي (أبو الحسن علي بن مُحَّد الأندلسي، ت891هـ/1486م)، **رحلة القلصادي**، تح: مُحَّد أبو الأجفان، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1981م.

102) ابن قنفذ، (أبو العباس أحمد القسنطيني، ت810هـ/1407م)، **أنس الفقير وعز الحقير**، نشر وتصحيح: مُحَّد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، مطبعة أكدال، الرباط، المغرب، 1965م.

103) ــــ . ــــ ، **شرف الطالب في أسنى المطالب**، تح: مُحَّد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف، الرباط، المغرب، 1976م.

104) ــــ . ــــ ، **الوفيات**، جمع وتعليق: هنري بيرس، المطبعة الثعالبية، الجزائر، (د.ت).

105) الكاشاني (عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد، ت730هـ/1329م)، **اصطلاحات الصوفية**، تح: عبد الخالق محمود، دار المعارف، ط2، القاهرة، مصر، 1404هـ/ 1984م.

106) ــــ . ــــ ، **رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال**، تح: سعيد عبد الفتاح، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 1415هـ/ 1995م.

107) الكتاني (الشريف أبو عبد الله بن إدريس، ت1345هـ/1927م)، **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السّنّة المشرفة**، كتب مقدماتها ووضع فهارسها: مُحَمَّد المنتصر، دار البشائر الإسلامية، ط5، بيروت، لبنان، 1993م.

108) الكتاني (عبد الحي بن عبد الكبير بن هاشم، ت ق13هـ/19م)، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، اعتنى به: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، لبنان، (1402هـ/ 1982م).

109) ـــ . ـــ ، **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس**، تح: عبد الله الكامل الكتاني وآخرون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، (د.ت).

110) الكتبي (مُحَمَّد بن شاكر بن أحمد، ت764هـ/1362م)، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، 1973م.

111) المازوني (أبو زكريا يحيى المغيلي، ت883هـ/1478م)، **الدرر المكنونة في نوازل مازونة**، تح: مختار حساني، دار الكتاب العربي، الجزائر، 2009م.

112) المالكي (أبو عبد الله بن مُحَمَّد، ت483هـ/1090م)، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تح: بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (1401هـ/1981م).

113) ابن مبارك المروزي، **الزهد والرقائق**، تح: أحمد فريد، دار المعراج الدولية للنشر، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1995م.

114) مجهول أندلسي (حي سنة 783هـ/ 1381م)، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تح: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1979م.

115) مُحَمَّد بن شريفة، **ابن مغاور الشاطبي حياته وآثاره**، تح: مُحَمَّد بن شريفة، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، المغرب، 1994م.

116) مُحَمَّد ساجلقي زاده، **ترتيب العلوم**، تح: مُحَمَّد بن إسماعيل سيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، ط1، بيروت، لبنان، 1988م.

117) ابن مخلوف (أبو الفضل مُحَّد بن مُحَّد، حي 1350هـ/1931م)، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، دار الكتاب العربي، ط1، لبنان، 1349هـ/1930م).

118) المراكشي (محي الدين عبد الواحد، ت647هـ/1250م)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تح: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 2006م.

119) ابن مرزوق (أبو عبد الله مُحَّد بن أحمد الخطيب، ت781هـ/1379م)، **تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام**، دراسة وتح: سعيدة بحوت، دار ابن حزم، مركز الإمام الثعالبي للدراسات ونشر التراث، ط1، بيروت، لبنان، (1432هـ/ 2011م).

120) ابن مريم (أبو عبد الله أحمد المليتيّ التلمساني، كان حيا سنة 1014هـ/1401م)، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء**، تح: مُحَّد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م.

121) المغيلي (مُحَّد بن عبد الكريم التلمساني، ت909هـ/1503م)، **رسالتان في أهل الذمة، مصباح الأرواح في أصول الفلاح، والإعلام بما أغفله العوام للشيخ أبو القاسم ابن مُحَّد بن مرزوق**، دراسة وتحقيق: عبد المجيد الخيالي، منشورات مُحَّد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 2001م.

122) المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، مكتبة مدبولى، ط3، القاهرة، مصر، (1411هـ/ 1991م).

123) المقرّي (أبو العباس أحمد بن مُحَّد القرشي التلمساني، ت759هـ/1357م)، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، (1408هـ/ 1988م).

124) المكلاتي (أبو الحجاج يوسف بن مُحَّد، ت624هـ/1228م)، **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**، تح: فوقي حسين محمود، دار الأنصار، ط1، القاهرة، مصر، (د.ت).

125) النباهي (أبو الحسن علي بن عبد الله المالقي، ت792هـ/1390م)، **تاريخ قضاة الأندلس (من كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)**، تح: لجنة التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1980م.

126) ابن النديم، **الفهرست**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (د.ت).

127) النووي (أبو زكرياء محي الدين بن شرف، ت676هـ-1277م) ، **تهذيب الأسماء واللغات**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).

128) الوزان (الحسن بن محمد الفاسي، ت873هـ/1468م)، **وصف إفريقيا**، تر: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، لبنان، 1983م.

129) الوزاني (أبو عيسى سيدي محمد المهدي، ت1342هـ/1923م)، **النوازل الصغرى المسماة المنح السامية في النوازل الفقهية**، تح: محمد السيد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).

130) الونشريسي (أبو العباس أحمد بن أحمد بن يحي، ت914هـ/1511م)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس**، تح: محمد حجي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1981م.

131) ـــ . ـــ ، **وفيات الونشريسي**، تح: محمد حجي وآخرون، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1981م.

❖ المعاجم والقواميس:

132) إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، مكتبة الشروق الدولية، ط4، القاهرة، مصر، (1425هـ/ 2004م).

133) أنور فؤاد أبو خزام، **معجم المصطلحات الصوفية**، مراجعة: جورج منتري عبد المسيح، مكتبة لبنان، لبنان، 1993م.

134) الزبيدي (محمد مرتضى الحسيني، 1205هـ/1732م)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: عبد العليم الطحاوي، مطبعة الحكومة الكويتية، الكويت، 1984م.

135) عبد المنعم الحنفي، **معجم المصطلحات الصوفية**، دار المسيرة، ط2، بيروت، لبنان، (1407هـ/ 1987م).

136) الفيروز آبادي (مُحَمَّد بن يعقوب، ت817هـ/1414م)، **القاموس المحيط**، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت، لبنان، (1426هـ/ 2005م).

137) ابن منظور (جمال الدين مُحَمَّد مكرم، ت711هـ/1311م)، **لسان العرب**، دار صادر، ط3، بيروت، لبنان، (د.ت).

❖ المراجع العربية:

138) إبراهيم بحاز، **القضاء في المغرب الإسلامي من تمام الفتح حتى قيام الخلافة الفاطمية**، جمعية التراث، ط2، الجزائر، (1427هـ/ 2006م).

139) إبراهيم بورشاشن، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي**، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2010م.

140) إبراهيم بيومي مدكور، **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، الفلسفة الإسلامية والنهضة الأوروبية**، مكتبة الإسكندرية، مصر، (د.ت).

141) إبراهيم حركات، **مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتى القرن (9/15م)**، دار الرشاد الحديثة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.

142) إبراهيم علي حسن، **عبد المؤمن بن علي الكومي (الموحدي)**، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، المغرب، (د.ت).

143) أحمد بكير محمود، **المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب**، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1990م.

144) إلياس دردور، **تاريخ الفقه الإسلامي**، دار ابن حزم، ط1، لبنان، (1431هـ/ 2010م).

145) أنور الجندي، **من منابع الفكر الإسلامي**، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، (1386هـ/ 1967م).

146) بدران أبو العينين، **تاريخ الفقه الإسلامي**، دار النهضة، لبنان، (د.ت).

147) بدوي عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم الملايين، ط1، بيروت، لبنان، 1996م.

148) بوداود عبيد، **ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين السابع والتاسع الهجريين (13–15م)**، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، 2003م.

149) جلال مُحَمَّد عبد الحميد موسى، **نشأة الأشعرية وتطورها**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1975م.

150) جورجي زيدان، **تاريخ آداب اللغة العربية**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012م.

151) جيان مولاي الحسين، **المذهب المالكي في المغرب الإسلامي**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء، المغرب، 1998م.

152) حسان مُحَمَّد حسان، **ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ت).

153) حسن حنفي، **التراث والتجديد– موقفنا من التراث القديم**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت، لبنان، (1412هـ/ 1992م).

154) ــــ . ــــ ، **من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية**، دار التنوير للطباعة والنشر– المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب– بيروت، لبنان، 1988م.

155) حسين مؤنس، **أطلس تاريخ الإسلام**، الزهراء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، مصر، (1407هـ/ 1987م).

156) خالد زهري، **الفقه المالكي والكلام الأشعري**، المكتبة العصرية، صيدا– بيروت، لبنان، 2008م.

157) خالد زهري، **المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية– بيليوغرافيا ودراسة ببليومترية**، دار الأمان للنشر والتوزيع، مج01، ط1، الرباط، المغرب، (1438هـ/ 2017م).

158) خالد كبير علال، **نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم**، دار المحتسب، ط1، الجزائر، (1429هـ/ 2000م).

159) داود سلامة عبيدات، **المغرب والأندلس ما بين سنتي (541–667هـ/ 1146–1368م)**، دار الكتاب الثقافي، عمان، 2006م.

160) زكريا إبراهيم، **ابن حزم الأندلسي**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، (د.ت).

161) صفية ديب، **التربية والتعليم في المغرب والأندلس في عصر الموحدين بين القرنين (6-7هـ/ 12-13م)**، نشر مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار- الجزائر، 2011م.

162) الطاهر بونابي، **التصوف في الجزائر خلال القرنين (6 و7هـ/ 12 و13م)**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2004م.

163) طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات**، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1414هـ/ 1994م).

164) عادل نويهض، **معجم أعلام الجزائر**، نشر مؤسسة نويهض الثقافية، ط4، بيروت، لبنان، 1983م.

165) عباس مُحَّد حسن سليمان، **الصّلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (محاولة لتقويم علم الكلام وتجديده)**، دار المعرفة الجامعية، بيروت، لبنان، 1998م.

166) عبد الحميد حاجيات وآخرون، **الجزائر في التاريخ "العهد الإسلامي"**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م.

167) عبد الحميد حاجيات، **أبو حمو موسى، حياته وآثاره**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974م.

168) ــ . ــ ، **أبو حمو موسى، حياته وآثاره**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1982م.

169) عبد الرحمن طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 1993م.

170) ــ . ــ ، **فقه الفلسفة**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 1995م.

171) ــ . ــ ، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 2000م.

172) عبد الرحمن علي الحجي، **السيرة النبوية منهجية دراستها واستعراض أحداثها**، دار ابن كثير، ط1، دمشق، سوريا، 1420هـ.

173) عبد العزيز الطريفي، **تاريخ الفقه الإسلامي**، مكتبة التوبة، ط2، المملكة العربية السعودية، (1418هـ/ 1998م).

174) عبد العزيز فيلالي، **تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)**، ج1، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م.

175) ـــ . ـــ ، **تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)**، ج2، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2002م.

176) عبد الكريم زيدان، **المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية**، دار عمر بن الخطاب، مصر، (د.ت).

177) عبد الله علي علام، **الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي**، دار المعارف، ط1، مصر، 1971م.

178) عبد الله كنون، **النبوغ المغربي في الأدب العربي**، دعوة الحق، ط2، طنجة، المملكة المغربية، 1960م.

179) عبد الله مقلاتي ومبارك جعفري، **معجم أعلام توات**، منشورات الرياحين، ط1، الجزائر، 2013م.

180) عبد المجيد النجار، **المهدي بن تومرت أبو عبد الله بن عبد الله المغربي السوسي المتوفى سنة (524هـ/ 1129م)، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب**، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، (1403هـ/ 1983م).

181) ـــ . ـــ ، **تجربة الإصلاح في حركة المهدي بن تومرت**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، هيرندن، فيرجينيا، (1415هـ/ 1995م).

182) عبد المجيد بن حمدة، **المدارس الكلامية بإفريقية**، مطبعة دار العرب، ط1، تونس، (1406هـ/ 1986م).

183) عبد الهادي الفضلي، **خلاصة علم الكلام**، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط3، إيران، 2007م.

184) عبد الهادي عبد الرحمن، **سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني**، سينا للنشر مع الانتشار العربي، ط1، لندن- بيروت- القاهرة، 1998م.

185) عبد الواحد بن عبد السلام الفاسي، **الخطابة والخطباء بفاس**، قرأه وعلق عليه: مُحَّد الحسّوني والحسني رزوق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).

186) عثمان عبود، **المهذب في مصطلح الحديث**، مطبعة وزارة الشؤون الدينية، القسم الثاني، الجزائر، 1992م.

187) العثيمين مُحَّد بن صالح، **الشرح الممتع في زاد المستقنع**، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربية السعودية، 1427هـ.

188) عز الدين عمر موسى، **النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري**، دار الشروق، ط1، القاهرة، مصر، 1983م.

189) ــــ . ــــ ، **الموحدون في الغرب الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (د.ت).

190) عصام مُحَّد شبارو، **الدولة العربية الإسلامية الأولى**، دار النهضة العربية، ط3، بيروت، لبنان، 1995م.

191) علي أبو الخير، **حسن حنفي– ثورة العقيدة وفلسفة العقل**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2011م.

192) علي الشابي، **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2001م.

193) عمار أبو رغيف، **الأسس العقلية، دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه**، دار الفقه للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، (د.ت).

194) كمال السيد مصطفى، **جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي**، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية، مصر، 1996م.

195) ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا**، دار المشرق، ط2، بيروت، لبنان، 2000م.

196) مُحَّد أبو زهرة، **ابن حزم حياته وعصره**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ت).

197) ــــ . ــــ ، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ت).

198) مُحَمَّد أحمد سراج وأحمد فرج حسين، **تاريخ الفقه الإسلامي**، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1999م.

199) مُحَمَّد أحمد عبد المولى، **القوى السنية في المغرب**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1985م.

200) مُحَمَّد الصالح حوتية، **توات والأزواد**، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الجزائر، 2007م.

201) مُحَمَّد الطمار، **الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983م.

202) ــــ . ــــ ، **تاريخ الأدب الجزائري**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1969م.

203) ــــ . ــــ ، **تلمسان عبر العصور ودورها في سياسة وحضارة الجزائر**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007م.

204) مُحَمَّد القبلي، **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1987م.

205) مُحَمَّد الكحلاوي، **الفكر الصوفي في إفريقية والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)**، دار الطليعة، ط1، بيروت، لبنان، 2019م.

206) مُحَمَّد المنوني، **المصادر العربية لتاريخ المغرب، من الفتح إلى نهاية العصر الحديث**، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، (1404هـ/ 1983م).

207) ــــ . ــــ ، **حضارة الموحدين**، دار توبقال، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1989م.

208) مُحَمَّد بن الحسن الحجوي الفاسي، **الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي**، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، (د.ت).

209) مُحَمَّد بن حسن شرحبيلي، **تطور المذهب المالكي في الغرب الإسلامي حتى نهاية عهد المرابطين**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 2000م.

210) مُحَمَّد حجي وآخرون، **تراث الأندلس**، تكشيف وتقديم: مؤسسة الملك عبد العزيز للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1993م.

211) مُحَمَّد سلام مدكور، **المدخل الفقه الإسلامي**، دار الكتاب الحديث، ط2، القاهرة، مصر، 1996م.

212) ـــــ . ـــــ ، **مناهج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية**، جامعة الكويت، ط1، الكويت، 1973م.

213) مُحَمَّد عابد الجابري، **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1991م.

214) ـــــ . ـــــ ، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط8، بيروت، لبنان، 2002م.

215) ـــــ . ـــــ ، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، ط6، الدار البيضاء، المغرب- بيروت، لبنان، 1993م.

216) مُحَمَّد عمارة، **تيارت الفكر الإسلامي**، دار الشروق، ط1، القاهرة، مصر، 1991م.

217) مُحَمَّد غلاب، **الفلسفة الإسلامية في المغرب**، جمعية الثقافة الإسلامية، القاهرة، مصر، 1948م.

218) مُحَمَّد مصطفوي، **فلسفة الفقه، دراسة في الأسس المنهجية للفقه الإسلامي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2008م.

219) مُحَمَّد مؤنس عوض، **في رحاب الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى**، دار العالم العربي، ط1، القاهرة، مصر، 2010م.

220) مصطفى أحمد الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، دار القلم، ط2، دمشق، سوريا، (1425هـ/ 2004م).

221) مصطفى الصمدي، **فقه النوازل عند المالكية تاريخيا ومنهجيا**، مكتبة الرشد، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1428هـ/ 2007م).

222) ـــ . ـــ ، **مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى نهاية القرن (7هـ/ 14م) (جذورها، آثارها، مناهجها)**، دار أبي الرقراق للطباعة والنشر، ط1، الرباط، المغرب، 2006م.

223) منى أحمد أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، (1417هـ/ 1997م).

224) ناصر الدين سعيدوني، **من التراث التاريخي والجغرافي للمغرب الإسلامي، تراجم مؤرخين ورحالة وجغرافيين**، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1990م.

225) نجم الدين الهنتاتي، **المذهب المالكي بالغرب الإسلامي إلى منتصف القرن 5هـ/ 11م**، منشورات تبر الزمان، تونس، 2004م.

226) نوار بن الشلي، **الوجيز في الفكر الفقهي**، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، مصر، (1441هـ/ 2019م).

227) هيثم بن فهد الرومي، **إصلاح الفقيه، فصول في الإصلاح الفقهي**، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، لبنان، 2013م.

228) وهبة الزحيلي، **سبل الاستفادة من النوازل والفتاوى والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة**، دار المكتبي، ط1، دمشق، سوريا، 2001م.

229) يحي هويدي، **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1965م.

❖ الأطروحات والرسائل الجامعية:

▪ أطروحات الدكتوراه:

230) إلهام قاتل، **النخبة العالمة في المغرب الأوسط (ق 7–9هـ/13– 15م) منطلقات الفكر وأنماط السلوك**، أطروحة مكملة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في التاريخ، إشراف: الطاهر بونابي، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة مُحَمَّد بوضياف، المسيلة، الجزائر، (2017–2018م)، غ. منشورة.

231) البشير غانية، **الأولياء والمجتمع بالمغرب الإسلامي في عصري المرابطين والموحدين (479–635هـ)**، رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه، إشراف: أحمد الأمين بلغيث، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو القاسم سعد الله الجزائر2، (2015–2016م)، غ. منشورة.

232) بوداعة نجادي، **تطور الحياة الفكرية ببلاد المغرب الإسلامي في عهد الدولة الموحدية**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في تاريخ المغرب الإسلامي، إشراف: نصر الدين بن داود، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، (2018–2019م)، غ. منشورة.

233) حمادي هواري، **النص القرآني وآليات الفهم المعاصر**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف: بومدين بوزيد، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، (2012–2013م). غ. منشورة.

234) دليلة رازي، **الاجتهاد الانتقائي في الفقه الإسلامي**، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفقه والأصول، إشراف: حسن رمضان فحلة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، (1434–1435هـ/ 2013–2014م). غ. منشورة.

235) صرموم رابح، **منهج النقد في الفقه الإسلامي، المذهب المالكي أنموذجا، دراسة تحليلية**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية، إشراف: الأخضر لخضاري، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة أحمد بن بلة، وهران، الجزائر، (2014–2015م)، غ. منشورة.

236) الطاهر بونابي، **الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين الثامن والتاسع الهجريين 15/14 الميلاديين**، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في التاريخ الإسلامي الوسيط، إشراف: عبد العزيز فيلالي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، (2008-2009م)، منشورة.

237) عبد الرحمان كريب، **الأثر الحضاري للمذهب المالكي في المغرب الأوسط من القرن (5هـ/ 11م) إلى القرن (9هـ/ 15م)**، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الإسلامي الوسيط، إشراف: بلعربي خالد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجيلالي اليابس، سيدي بلعباس، الجزائر، (1437- 1438هـ/ 2016- 2017م)، غ. منشورة.

238) عبد القادر بوعقادة، **الحركة الفقهية في المغرب الأوسط بين القرنين 7 و9هـ/13 و15م**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في تخصص التاريخ الوسيط، إشراف: لطيفة بشاري، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 02، (1435- 1436هـ/ 2014- 2015م)، منشورة.

239) ليلى أحمد نجار، **المغرب والأندلس في عهد المنصور الموحدي دراسة تاريخية وحضارية (580- 595هـ/ 1184- 1198م)**، إشراف: أحمد السيد دملاج، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الدراسات العليا التاريخية والحضارية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (1409هـ/ 1989م)، منشورة.

240) مصطفى مغزاوي، **التحولات المذهبية في المغرب الإسلامي والأندلس خلال العصر الموحدي (6- 8هـ/ 11- 13م)**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في التاريخ الوسيط، إشراف: خالد كبير علال، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، (1432-1433هـ/ 2011- 2012م).

241) نصر الدين بن داود، **بيوتات العلماء بتلمسان من القرن 7هـ/ 13م إلى القرن 10هـ/ 16م**، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الوسيط، إشراف: مُحَّد بن معمر، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، (2009- 2010م)، غ. منشورة.

- **رسائل الماجستير:**

242) أحمد الحمدي، **مُحَّد بن عبد الكريم المغيلي رائد الحركة الفكريّة بتوات عصره وآثاره**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية، إشراف: عبد المجيد بن

نعيمة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، (1999/2000م)، غ. منشورة.

243) إسماعيل سامعي، **دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية في بلاد المغرب الإسلامي من ق2–ق5هـ**، رسالة ماجستير، إشراف: موسى لقبال، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، (1994/1995م)، غ. منشورة.

244) شواكري منير، **أسس قيام الدولة في المغرب الإسلامي وفق نظرية ابن خلدون – الدولة الموحدية نموذجا من سنة (510–553هـ/ 1116–1163م)**–، رسالة لنيل شهادة ماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي، إشراف: مكيوي مُحَمَّد، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، (2013–2014م)، غ. منشورة.

245) عمر حسن عبد القادر، **الفكر الفقهي في العراق في القرن الرابع الهجري**، رسالة مقدمة للحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية، إشراف: مُحَمَّد أحمد سراج، كلية دار العلوم، القاهرة، مصر، (1436هـ/ 2015م)، غ. منشورة.

246) ابن عياش الطاهر، **الفقهاء المالكية والسلطة الموحدية في المغرب الإسلامي (510–668/1116– 1269م)**، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف: الحاج عيفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر، (1435–1436هـ/ 2014– 2015م)، غ. منشورة.

247) فريد قموح، **الدرر المكنونة في نوازل مازونة لأبي زكريا يحي بن موسى بن عيسى المازوني، دراسة وتحقيق لمسائل الجهاد والإيمان والنذور**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التاريخ الوسيط، إشراف: إبراهيم بحاز، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، (2010/2011م). غ. منشورة.

248) مُحَمَّد بن المطلق الرميح، **النوازل الفقهية المالية من خلال كتاب المعيار للونشريسي، دراسة نظرية وتطبيقية**، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه، إشراف: ستر بن ثواب الجعيد، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، (1438هـ/ 2011م)، غ. منشورة.

249) مكيوي مُحَّد، **الأوضاع السياسية والثقافية للدول العبد الوادية منذ قيامها حتى نهاية أبي تاشفين (633–737هـ)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، إشراف: حاجيات عبد الحميد، قسم الثقافة الشعبية، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، (2000–2001م)، غ. منشورة.

250) نصر الدين بن داود، **علماء أسرة المرازقة ودورهم الثقافي بتلمسان من القرن (7–10هـ/ 13–16م)**، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تاريخ المغرب الإسلامي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، (2002–2003م)، غ. منشورة.

❖ **المجلات والدوريات:**

251) إبراهيم بحاز، **صور من الإباضية في عهد الموحدين، مجلة الحياة**، جمعية التراث، ع2، غرداية– الجزائر، 1999م.

252) أحمد الخاطب، **مواقف الفقهاء من بعض قضايا الاختلاف الديني والمذهبي والاجتماعي بالمغرب الأوسط في أواخر العصر الوسيط، عصور الجديدة**، جامعة أحمد بن بلة، ع13، وهران، الجزائر، ربيع– أبريل، (1435هـ/ 2014م).

253) آسية الكنوني، **مدخل إلى المناظرات الدينية بالغرب الإسلامي، AL-ANDALUS MAGREB**، جامعة قادس، ع23، إسبانيا، 2016م.

254) بوبة مجاني، **عبد المؤمن بن علي والحركة الصوفية**، مجموع أعمال الملتقى الوطني حول عبد المؤمن بن علي والدولة الموحدية، نشر دار ابن خلدون، تلمسان، الجزائر، (د.ت).

255) تهاني سلامة حسن سلامة، **العلوم الدينية وأعلامها بالأندلس في عصر الموحدين (541–642هـ/ 1145– 1244م)، المجلة الليبية العالمية**، جامعة بنغازي، ع20، ليبيا، 30 ماي 2017م.

256) حساين عبد الكريم، **الحركة العلمية في المغرب الإسلامي خلال عصر الموحدين، مجلة كان التاريخية**، السنة 09، ع32، إلكترونية، جوان 2016م.

257) حسن السايح، **الإمام البخاري في المغرب**، **مجلة دعوة الحق**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ع09، السنة 16، المغرب، يناير 1975م.

258) سعيد البوسكلاوي، **بعض سمات الكلام السّنوسي وحدوده**، **مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث**، جامعة أبوظبي، جامعة وجدة، جوان 2016م.

259) سكاكو حورية ومعازيز عبد القادر، **العلوم الدينية في المغرب الأوسط: الدراسات الدينية من أيام المرابطين والموحدين إلى أيام حكم بني زيان ملوك تلمسان (ق5–10هـ/ 11–16م)**، **مجلة أنتربولوجية الأديان**، جامعة أبي بكر بلقايد، مج18، ع1، تلمسان، الجزائر، جانفي 2022م.

260) شريف الدين بن دوبه، **الفقه والفلسفة مقاربة فلسفية**، **مجلة متون**، جامعة طاهر مولاي، مج10، ع2، سعيدة– الجزائر، مارس 2017م.

261) طاهر بن علي، **العقل الفقهي النوازلي في الأندلس خلال القرن الثامن الهجري – مقاربة معرفية لفكر ابن لبّ وتلميذه الشاطبي –**، **مجلة الواحات للبحوث والدراسات**، جامعة غرداية، مج10، ع2، غرداية– الجزائر، 2017م.

262) الطاهر بونابي، **أبو زيد عبد الرحمن الوغليسي الفقيه الصوفي**، **مجلة حوليات التراث**، جامعة ابن باديس، ع07، مستغانم– الجزائر، 2007م.

263) عبد الأمير كاظم زاهد، **فلسفة الفقه –التكوين المعرفي ومركب إنتاج المعرفة الفقهية–**، **مركز دراسات الكوفة**، ع22، الكوفة، 2011م.

264) عبد الجبار الرفاعي، **من أصول الفقه إلى فلسفة الفقه**، **جريدة المدى الثقافي**، إلكترونية، ع409، السبت 11 جوان 2005م.

265) عبد الجبار صديقي، **جهود الخلفاء الموحدين لتنشيط علم الكلام والفلسفة في المغرب الإسلامي**، **عصور الجديدة**، جامعة أحمد بن بلة، ع21–22، وهران، الجزائر، ماي (1437هـ/ 2016م).

266) عبد السلام بن ميس، **المنطق في الفكر الوسيط**، **مجلة التاريخ العربي**، جمعية المؤرخين المغاربة، ع2، مركز ودود للفهارس وكتب التحقيق، ربيع 1997م.

267) عبد القادر بوباية، **إسهام العلماء الأندلسيين في الحركة العلمية بتلمسان خلال القرن (7هـ/ 13م)**، **مجلة عصور الجديدة**، جامعة أحمد بن بلة، ع2، وهران، الجزائر، 2011م.

268) عبد الله علي سعود كليب العازمي، **أهمية المقاصد الشرعية في ضروب الاجتهاد المعاصر، الاجتهاد الإنشائي والانتقائي نموذجا، دراسة أصوليّة**، **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين**، جامعة الأزهر، مج38، ع1، ج1، القاهرة، مصر، يونيو 2020م.

269) عبد الهادي حسيسن، **موقف يعقوب المنصور من الظاهرية**، **مجلة دار الحديث الحسنية**، ع2، الرباط، المغرب، (1401هـ/ 1981م).

270) عبيد بوداود، **مصنفات النوازل الفقهية وكتابة تاريخ المغرب الوسيط**، **مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ**، جامعة مصطفى أسطمبولي، مج1، ع1، معسكر- الجزائر، جانفي- ديسمبر 2007م.

271) علي عشي، **دور علماء المغرب الأوسط في مجال العلوم الدينية "علوم القرآن والحديث" خلال العهد الموحدي (534هـ/ 1139م-633هـ/ 1235م)**، **مجلة الدراسات الإسلامية**، جامعة عمار ثليجي، مج02، ع2، الأغواط- الجزائر، جوان 2013م.

272) عمار جيدل، **نظرية المعرفة الفقهية أو فلسفة علم الفقه**، **مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية**، جامعة بن يوسف بن خدة، مج02، ع01، الجزائر 2006م.

273) فهد بن مُحَّد السويكت، **مواقف بعض العلماء المغاربة من آراء المغيلي في نازلة بناء بيعة لليهود بتوات**، **مجلة العصور**، دار المريخ، مج13، ج2، لندن، جويلية 2003م.

274) لخضر بولطيف، **الفقيه مُحَّد بن سليمان اليفرني الكومي الندرومي، صورة من واقع المشهد الثقافي في حاضرة تلمسان**، **مجلة عصور الجديدة**، جامعة أحمد بن بلة، ع2، وهران، الجزائر، 2011م.

275) لخضر بولطيف، **دور الفقهاء في تأمين الغطاء السياسي للسلطة المرابطية في مواجهة خصومها**، **المجلة التاريخية الجزائرية**، جامعة مُحَّد بوضياف، ع03، المسيلة- الجزائر، جوان 2017م.

276) لكحل فيصل، **من التاريخ إلى فلسفة التاريخ قراءة في المفهوم والتصور**، **العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا**، جامعة ابن خلدون، مج1، ع1، تيارت- الجزائر، جانفي 2018م.

277) مُحَمَّد بن معمر، **الجمع بين الفقه والتصوف عند الإمام الهواري**، **المجلة الجزائرية للمخطوطات**، جامعة أحمد بن بلة، مج13، ع1، وهران، الجزائر، ديسمبر2017م.

278) محي الدين عطية، **ابن رشد: قائمة ورقية ممّا كتبه وكُتب عنه**، **مجلة إسلامية المعرفة**، الفكر الإسلامي المعاصر حاليا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 05، ع17، الأردن، (1420هـ/ 1999م).

279) مساعد الطيار، **علوم القرآن، تاريخه وتصنيف أنواعه**، **مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية**، الجمعية الخيرية لتحفيظ الثرآن الكريم، ع12، محافظة جدة، منطقة مكة المكرمة، 1427هـ.

280) المصري مبروك، **الشّيخ المغيلي ويهود توات خلال القرن الخامس عشر**، **مجلة فكر وإبداع**، رابطة الأدب الحديث، ج51، القاهرة، مصر، ماي 2009م.

281) منير تواتي، **مدخل إلى النّظر الفلسفي للدّين**، **مجلة دراسات إنسانية واجتماعية**، جامعة مُحَمَّد بن أحمد، مج10، ع2، وهران، الجزائر، مارس 2021م.

282) مهدي مهريزي: **إطلالة على فلسفة الفقه**، **مجلة الفكر الإسلامي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع18، 19، الأردن، 1999م.

283) ميمون الربيع، **الإمام السّنوسي عالم تلمسان**، **حوليات جامعة الجزائر**، جامعة بن يوسف بن خدة، مج07، ع01، الجزائر، جويلية 1993م.

284) نذير برزاق وخلفات مفتاح، **العقيدة الأشعرية.. مرجعية فكرية – الحضور في فكر وذهنية إنسان المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط –**، **مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية**، جامعة حمه لخضر الوادي، ع12، الوادي- الجزائر، مارس 2017م.

285) نوار بن الشلي، **من فلسفة الفقه إلى الفكر الفقهي**، **مجلة الشهاب**، جامعة حمه لخضر الوادي، ع06، الوادي- الجزائر، مارس2017م.

286) نورة بوحناش، **الفيلسوف والسلطة في المغرب الإسلامي "قراءة في قصة حي بن يقظان لابن طفيل"**، مركز البحث في أنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران- الجزائر، 2004م، الرابط:

https://www.ouvrages.crasc.dz/pdfs/2004-philosophie-mmoire-ara-boudhaneche-noura.pdf

287) يحي هويدي، **مُحَّد بن تومرت وتوفيقه بين الحكمة والشريعة**، **مجلة دراسات ثقافية وأدبية**، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، ع12، قسنطينة- الجزائر، جانفي 1973م.

❖ الملتقيات والندوات:

288) إبراهيم الألغي، **فتاوى النوازل في القضاء المالكي المغربي**، ندوة الإمام مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1980م.

289) عبد الحميد حاجيات وآخرون، **تطور الحركة الفكرية بالجزائر في عهد الموحدين**، ضمن أعمال الملتقى الوطني الثاني حول عبد المؤمن بن علي والدولة الموحدية، جمع وإعداد: عز الدين ميدون، نشر دار ابن خلدون، ط1، تلمسان، الجزائر، 2011م.

290) عبد الغني ألكوريدي عبد الحميد، **مُحَّد عبد الكريم المغيلي في الكتابات النيجيرية**، ضمن أعمال الملتقى الدولي بعنوان: الإمام مُحَّد بن عبد الكريم المغيلي، فقه السياسة والحوار الديني، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تلمسان، الجزائر، 12-13 ربيع الأول 1433هـ/ 5-06 فبراير2011م.

291) مُحَّد الأمين بوحلوفة، **منهج التأليف في النوازل عند علماء مازونة – أبو زكريا يحي بن موسى المازوني وكتابه الدرر المكنونة نموذجا-**، ضمن أعمال الملتقى الوطني حول مناهج التأليف الفقهي ونماذجها في مؤلفات المالكية، مخبر الجنوب الجزائري للبحث في التاريخ والحضارة الإسلامية، دار صبحي للطباعة والنشر والتوزيع، جامعة غرداية، الجزائر، 14 و15 فيفري 2015م.

292) مُحَّد بن زين العابدين بن رستم، **المساهمات المغاربية والأندلسية في شرح الصحيحين،** ضمن أعمال الملتقى المغاربي الأول "الإسهامات المغاربية في البناء المعرفي الإسلامي"، دار قانة للنشر، باتنة، الجزائر، 21-22 نوفمبر 2011م.

❖ المراجع المعرّبة:

293) آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري،** تر: مُحَّد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الخانجي- دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط4، القاهرة، مصر - بيروت، لبنان، 1967م.

294) إرْنِسْت رِينَان، **ابن رشد والرشدية،** نقله إلى العربية: عادل زُعَيْتِر، دار الإحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1957م.

295) ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي،** تر: عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط3، بيروت، لبنان، 1987م.

296) روبير برنشفيك، **تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى القرن 15م،** تر: حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1988م.

297) ليفيتسكي تاديوس، **المؤرخون وكتاب السير والرواة الإباضيون الوهبيون في إفريقيا الشمالية، من الثامن وحتى القرن السادس عشر ميلادي،** تر: ماهر جرار وريما جرار، مؤسسة تاوالت الثقافية، ليبيا، 2007م.

298) مهدي مهريزي، **مدخل إلى فلسفة الفقه،** تر: حيدر نجف وآخرون، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، (1423هـ/ 2002م).

❖ المراجع باللغة الأجنبية:

299) Abdelhamid Hadjiat, **Role du Sufisme dans L'évolution du peuple du Maghreb**, Actes du 2eme congre international d'études des cultures de méditerranée occidentale.

300) A-G.Martin, **Ouatre Siècles D'histoire Marocaine (au Sahara de 1504 à 1902-au Maroc de 1894 à 1912)**, Paris, Librairie Filix Alcan, 1923.

301) D. Luciani, **A propos de la senoussia**, **Revue Africaine,** N° 228, 1898.

302) Echallier (J.C), **Village dèsertès et Structures agraires anciennes du Touat**, Gourara Algèrien, Paris, AMG, S.D 1972.

303) Ernest (Renan), **Averroés et l'averroisme: essai historique**, troisiéme édition, Paris, 1866.

304) G. Delphin, **la Philosophie du Cheikh Senoussi**, **d'après son Aqida Essoghra**, Journal asiatique, septembre- octobre, 1897.

305) kenny Joseph, **Muslim Theology as presented by Muhammad b. Yusuf as-Sanusi especially in his al- Aqida al- wusta**, Ph. D. Thesis, University of Edinburgh, 1970.

306) L. Rouire, **Le Sud-Ouest Oranais Et Le Touat**, Revue De La Sociètè De Gèographie, Oran.

307) Selka Abderrahman, **Notice sur le Touat**, Bulletin de la sociètè de gèographie d'Alger et du 3eme trimestre 20-11-1922, N:90, l'Afrique du Nord.



❖ **المواقع الالكترونية:**

308) مُحَّد دحيم، هل يمكن فلسفة الفقه؟، جريدة الحياة، الرابط الإلكتروني:

https://www.alhyat.com/m/opinion/438651

فَهرسُ المحُتوَياتِ العَامُ

فهرس المحتويات العام

الفصل التمهيدي

الفكر الفقهي المغربي -مدخل مفاهيمي-

الفَصلُ الأَوَلُ

أطوار الفقه الإسلامي وعلاقته بعلم الكلام والفلسفة والتصوف في بلاد المغرب الإسلامي

الفَصلُ الثاني

أعلام الفكر الفقهي في المغرب الإسلامي القرن (6-10هـ/ 12-16م)

الفَصلُ الثَالثُ

الإنتاج الفقهي المغربي بين التنوع والتكامل

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى إبراز الفكر الفقهي المغربي وانتاجاته الإبداعية الاجتهادية، إذ تعتبر حركة التأليف في مجتمع ما، تعبيرًا عن ثقافة المجتمع، ورصدا حقيقيا لعلوم العصر بكل ما تحتويه من كثرة وقلة، أو ضعف وقوة، أو تقليدا واجتهادا، وإذا كانت التصانيف الإبداعية تُعبر عن مستوى القوى الذي تشهده الساحة الثقافية، التي ساهمت في تكوين المؤلفين، فإنّ المؤلفات الضعيفة تعكس هي الأخرى انحطاط المستوى العلمي والثقافي الذي نشأ فيه.

الكلمات المفتاحية: الفكر الفقهي– المغرب الإسلامي – الموحدين – الزيانيين – الإنتاج الفقهي.

Abstract:

This study aims to illuminate the intellectual development of Maghrebian jurisprudence and its innovative and industrious contributions. The act of authoring within a society is regarded as a manifestation of societal culture, providing a genuine reflection of both the copious and scarce aspects of modern science, the vulnerabilities and strengths, as well as the blend of tradition and assiduity. By examining the creative categories that denote the varying degrees of influence within the cultural landscape, this research endeavors to shed light on the factors shaping authors, their vulnerabilities, and the cultural milieu in which they have evolved.

Keywords: jurisprudential intellect - Islamic Maghreb-Almohads - zayanids - jurisprudential production.